دار الهلال

الفجر الكاذب

نميرى وتحريف الشريعة

د. منصور خالد

إهـــــــداء

إلى روح الأستاذ محمود محمد طه الذى ذهب مبغيا عليه فى عهد اللوثة ولسان حاله يقول :

« يا احبابى فى بلد الأشياء » .
« فى بلد المشى على أربع » .
« هذا آخر عهدى بوجوهكم السمحة »
« بعقولكم العطشى للإنجاب الفكرى الممنوع » .
« فالحكم الصادر ، لقضاة مدينتكم فى مجلسه المرموق »
« عالجنى بالموت » .

ـ من ابيات للشاعر : محمد أبودومة *

الفجر الكاذب

نميري وتحريف الشريعة

تأليف
د. منصور خالد

دار الهلال

الصحوة الإسلاميّة
صُبح لما بعد يسفر

« واتخذوا من دون الله آلهة ليكونوا لهم عزا * كلا ، سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضدا » **(مريم : ٨١ - ٨٢)**

بسم الله فى البدء .. وبعد ، فالذى نحن بصدده إنما هو فى جانبه الأول امتداد لفكر ظللنا ندعو له منذ مطلع الستينيات (حوار مع الصفوة) ونجادل بشأنه فى مستهل الثمانينيات (لاخير فينا إن لم نقلها)[١] ، وكان مدار ذلك الفكر وموضوع ذلك الجدل هو العمق الحضارى للدين ، وأثره فى التكوين الثقافى للمجتمع ، ومكانته فى العالم المعاصر . وظل منهجنا فى الاقتراب من قضية الدين منهجا عقلانيا ، باعتبار أن العقل - لا الخرافة - هو الذى يعطى الحكمة الدينية ثباتها مع تبدل الأحوال .. وإن كان حوارنا قد جاء فى مطلع الستينيات فى وقت لم تكن قضية الدين فيه مطروحة بمثل الحدة التى تطرح بها اليوم ، فإن مقالاتنا فى الثمانينيات كانت فى جوهرها حواراً مع الإخوان المسلمين الذين جاءت زرافة منهم لتحتل موقعها فى قيادة التنظيم القائم آنذاك (الاتحاد الاشتراكى السودانى) وتؤدى قسم الولاء لدستوره .. وتعمل فى إطار منهجه « الاشتراكى » المعلن ، وتحاول فى إطار ذلك الدستور أن تنشر فكرها ورؤاها الإسلامية .

كانت قمة تلك المحاولات هى مشروعات القوانين التى أعدت فى عام ١٩٧٨ عقب دراسات مستفيضة شارك فيها عدد من أجلة الفقهاء بهدف إعادة النظر فى قوانين السودان لتتماشى مع الشريعة الإسلامية . وقيل يومها للناس إن مشروعات تلك القوانين تمثل التطبيق العملى الممكن ، فى ظل واقع السودان ، للشريعة

---

(١) « حوار مع الصفوة » عنوان لكتاب يتضمن مقالات كان المؤلف قد نشرها فى جريدة الأيام السودانية إبان حكم الأحزاب فى فترة ما بعد اكتوبر ١٩٦٤ .. و « لا خير فينا إن لم نقلها » .. عنوان لكتاب يتضمن ، هو الآخر .. مقالات للكاتب نشرت فى جريدة الصحافة السودانية تتناول بالنقد ممارسات النميرى والاتحاد الاشتراكى السودانى .. وقد تم نشرها فى عام ١٩٨٢ .

الإسلامية.. وتلخصت تلك القوانين فى مشروع قانون أصول الأحكام القضائية لسنة ١٩٧٨ .. ومشروع قانون القروض الاستهلاكية والتعاونية لسنة ١٩٧٨ .. ومشروع قانون السرقة الحدية لسنة ١٩٧٨ .. ومشروع قانون حظر المعاملات الربوية بين الأفراد لسنة ١٩٧٨ .. ومشروع قانون مكافحة الثراء الحرام لسنة ١٩٧٨ .. ومشروع قانون الآداب العامة لسنة ١٩٨٠ .. ومشروع قانون حظر الخمر لسنة ١٩٧٨ .. ومشروع قانون التعديلات المتنوعة (حظر القمار) لسنة ١٩٧٨ .. وقد أثارت بعض مشروعات هذه القوانين ـ مثل مشروع الآداب العامة ـ جدلا عنيفا بين الناس ، وقد قيل يومها للمعارضين والمتحفظين على مشروعات تلك القوانين بأن تلك المعارضة والتحفظ إنما هما إثم كبير ومناهضة لشرع الله .

ولا تمت كل مشروعات تلك القوانين بسبب إلى القوانين التى صدرت فيما بعد (سبتمبر ١٩٨٣) ، كما أن كثيرا من المتون والحواشى التى صحبت قوانين ١٩٧٨ .. لتبين للناس محاذر التطبيق الفورى لشرع الله لا تتصل بنسب لما سمعناه إبان ، وبعد إعلان ، الشرع السبتمبرى والذى نقول منذ البداية بأنا لن نشرفه بنعته بالإسلامية . وكان من بين تلك المحاذير أن التطبيق الفورى للأحكام الحدية أمر لا يستسيغه الناس .. وكان من بينها الدعوة للتدرج فى حظر الخمر مع كل ما فى السكر من مضار يتفق عليها أغلب الناس . مسلمهم وغير مسلمهم . وذهب المشرع يومذاك ، حرصا على هذا التدرج ، للسماح للمجالس الشعبية بتعطيل القانون لأمد محدد إن رأت أن مرحلة الانتقال إلى حظر الخمر فى أقاليمها تقتضى ذلك التعطيل . وكان من بين تلك القوانين قانون قصر تطبيق تحريم الربا فى المعاملات بين الأفراد وفى القروض الاستهلاكية تدرجا فى الأحكام ورغبة فى المحافظة على « نظام العلاقات الاقتصادية والمالية من الاضطراب » . ونعيد القول بأن مشروعات هذه القوانين ، كانت حصيلة دراسة أعمل فيها كبار القانونيين والفقهاء فكرهم ، وأتبعوها بمذكرات إيضاحية وافية ومع هذا تحفظ عليها من تحفظ ، واعترض من اعترض ، وبارك من بارك فى عام ١٩٧٨ ..

ثم جاء من بعد فى سبتمبر ١٩٨٣ ومايو ١٩٨٤ التطبيق الفورى لما هو أبعد مدى ، وأعمق أثرا من الأحكام المنسوبة للشريعة الإسلامية بالرغم من كل هذه المحاذير التى قال بها الفقهاء الذين شاركوا فى صنع مشروعات قوانين ١٩٧٨ .. جاء التطبيق الفورى لقوانين لم تخضع لمثل التروى الذى خضعت له مشروعات قوانين عام ١٩٧٨ .. ولم تتعرض لمثل ما تعرضت له من حوار فى الصحف والمجالس وإنما بموجب إرادة سنية تجافت كل شورى ، وأشرف على إعدادها أيفاع قاصرون ليس من بينهم واحد يدانى فى علمه أيا من أولئك العلماء الذين احتشدوا لصياغة مشروعات قوانين السبعينيات . ومع كل مقولات السبعينيات حول مخاطر التطبيق الفورى خرج نفس الفقهاء « والإسلاميين » يهللون ويكبرون لقوانين سبتمبر بحسبانها شرع الله . حتى أضحى الناس فى لبس من أمرهم ، أو يتبدل شرع الله هكذا كل صباح ؟ وإن لم يكن هذا هو الحال فكيف يجوز عقلا أن تكون مناهضة الشريعتين (شريعة ١٩٧٨ ـ وشريعة ١٩٨٣) مناهضة للشرع فى الحالتين وفى شرع الله ثبات .

وعلى أى فبالرغم من الحيطة والتروى اللذين صاحبا إعداد مشروعات القوانين الأولى ١٩٧٨ ـ وما كان ذلك التروى إلا لإدراك المشرع يومها لعدم استساغة الناس للتطبيق الفورى لبعض الأحكام وإضرار بعضها الآخر بمصالح العباد ـ بالرغم من هذا كان لنا رأى نقيض لماذهب إليه المشرع يومذاك فى بعض الأحكام .. فقد كان لنا رأى فى قانون السرقة الحدية ، كما كان لنا رأى حول قانون الآداب العامة لأننا حسبناه مدخلا للابتزاز والتشهير .. وكنا يومذاك نشهد رجالا من أرباب الفصاحة والنهى يقولون فى هذه القوانين ما قال مالك فى الخمر فى مجالسهم الخاصة ، ويصمتون كالتماثيل فى المنابر العامة ، حيث الحديث واجب .. وكان من بين هؤلاء الوزير ، والمدير ، والنائب ، والقانونى الضليع . وما كان ذلك الصمت إلا خشية من غلواء المهووسين مما حملنا على المجابهة الكاوية لمغالطات الواقع عند البعض ، والدجل باسم الدين عند البعض الآخر . هذا ماكان من أمر الجانب الأول ، حوار ممتد له .مقدماته .

أما الجانب الثانى الذى يحفزنا على الكتابة اليوم فهو الهوس الدينى الطاغى الذى انطلق من عقاله منذ منتصف عام ١٩٨٣ .. ثم أخذ فى الاستشراء حتى وصل ذروته فى عام ١٩٨٤ .. حتى كاد أهل السودان يومذاك يطالبون بإثبات إسلامهم . وبالرغم من تناولنا لأحداث ذلك العام فى فصل كامل من كتاب (السودان والنفق المظلم.)[١] فإن ذلك التناول قد جاء فى إطار التحليل لدوافع توجيهات النميرى الإسلامية ودوافع من واطأوه على تلك البربرية والإسفاف .. وأن للناس أن يسموا الأشياء بأسمائها . وعلى أى فبالرغم من سقوط النميرى ظلت حملات الابتزاز والفحش باسم الدين تتوالى .. وكأن هؤلاء الدعاة لم يتعلموا من محكم التنزيل « إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب اليم فى الدنيا والآخرة والله يعلم وأنتم لا تعلمون » (النور : ١٩) ويتناول جزء كبير من تلك السورة القذف والاتهام بالباطل ، نهية للبشر عن الإيغال فى التشهير . ولم ينج من حملات القذف والإسفاف الأخيرة هذه حتى أماجد القوم ، فكم تألمت وأنا الم بما اوسع به إمام مسجد بأم درمان الأستاذ عبد الله الطيب من إساءة لا لسبب إلا لرثائه شهيد الحق محمود محمد طه .. وكم حزنت وأنا أطلع فى الصحف على ما أذى به إمام أخر فى مسجد خرطومى ، هذه المرة ، الأستاذ جمال محمد أحمد لا لسبب إلا لأنه وجه رسالة لجون قرنق يقول فيها : الدين لله والوطن للجميع .. وكم تقززت وأنا أقرا مقالا لمحام إسلامى يرد فيه على مقالتى الصديق محمد إبراهيم خليل ملصقا به تهما تتراوح بين الجهل والمناهضة لشرع الله .. وما عنانى كثير أن ذلك الكاتب قد انتاشنى بسهم صدىء ـ دون مناسبة ـ بل ومن باب تفضيل موقفى على موقف الأستاذ محمد .. وقد رمانى الكاتب بتهمة التلفع بجلباب جون قرنق وبالتالى مناهضة الشرع ، فى الوقت الذى لا

---

(١) « السودان والنفق المظلم » .. دراسة تحليلية للمؤلف لشخصية الرئيس النميرى والعوامل التى اثرت فى تكوينها وقادت إلى الاضطراب والخراب اللذين عانى منهما السودان ، خاصة فى سنوات حكمه الأخيرة .. وقد صدر الكتاب قبيل سقوط النميرى ببضعة اشهر

يدرى الناقد فيه ما هى دوافع الأستاذ الكبير فى مناهضته لشرع الله . وما درى الكاتب العجلان أن الجلابيب والعباءات هى حلة أهلنا فى العيلفون وود الترابى لا أهل قرنق فى بانتيو وقمبيلا ، وما أكثر الذين تلفعوا بزى الأعاريب هذا وجلسوا به فى مجالس الشورى وأيديهم مازالت تقطر دما . ولربما زدنا من كمد هؤلاء المهووسين بالقول بأن جون قرنق يمثل ظاهرة صحية على مسرح السياسة السودانية فى ربع القرن الأخير ، ظاهرة السياسى الذى يتقصى عن كُنه الشخصية السودانية وخواصها التى تجعل أهل السودان سودانيين بدلا من أن يثير ما يكرس فرقتهم .. ولهذا كان وسيظل جون قرنق شجا ينشب فى حلوق هؤلاء الأدعياء .. وأى ادعاء أكثر من أن تقول جماعة بأنه إن أبت طائفة من السودانيين رؤاهم حول الإسلام فلتذهب تلك الطائفة إلى الجحيم ، من يحمل منهم الانفصال ومن يحكم بكُفره وردته فيستُباح دمه . ولانغالى عندما نقول هذا ، فدعوة المهووسين إلى انفصال الجنوب أمر مشاع ، واستباحتهم للدماء حقيقية ذائعة وليس أدل على ذلك من أن ذلك الكاتب الذى وصف حديث الأستاذ محمد بأنه مناهضة لشرع الله لم يستنكف عن القول بأن موقف استاذنا العالم يتفق مع موقف من سماه « المرتد » محمود محمد طه [٢] .. فإن كان هذا هو فهم الإسلاميين وفهم غيرهم من أدعياء الوطنية والذين مازالت تعتمل فى أحشائهم ولا نقول تسيطر على رؤوسهم رؤى الزبير ودرحمة[٣] للسودان والسودانيين فإننا لا نملك إلا أن نقول لهم : « حسنا إن كان هذا هو خياركم فستلقوننا دوما حيث تكرهون » .. فهؤلاء ولا أحد غيرهم هم جلابة[٤] هذا العصر ولن يجلبوا على بلادهم غير الشتات والتمزق وعلى أنفسهم غير الخزى والعار .. أولا يرى الناس أمام كل هذا الهوس وهذه الغلواء إلى أين هم مساقون ؟ إن السودان ليس ملكاً لأهله من العرب وليس ملكاً لأهله من الزنوج وليس ملكاً لأهله من النوبة وليس ملكاً لأهله من المسلمين وليس ملكاً لأهله من غير المسلمين .. السودان هو سودان كل هؤلاء جميعا وعلى هؤلاء جميعا التبصر فيما يجعل منهم أمة واحدة وإلا فسيذهبون مزقا .

---

(١) الأستاذ محمود محمد طه هو المفكر السودانى الإسلامى المجتهد الذى قضت محاكم النميرى بإعدامه شنقا بتهمة الارتداد عن الإسلام لمناهضته العلنية لقوانين سبتمبر .

(٢) الزبير باشا رحمة من مشاهير السودانيين فى القرن الماضى وقد عرف بنخاسة الرقيق وكانت له فى هذا غزوات فى جنوب السودان وغربه . وقد منحه خديوى مصر رتبة الباشوية لدوره فى إخضاع إقليم دارفور .

(٣) الجلابة وصف يطلقه الجنوبيون على التجار الشماليين العاملين فى جنوب القطر . وكان الوصف يطلق ، فيما مضى ، على جالبى الرقيق . وكان كاتب المقال المشار إليه قد وصف الشماليين الذين يؤيدون قرنق بالجلابة الجدد وكأنه يوحى بأن العلاقة بين الشمالى والجنوبى لن تكون إلا علاقة نخاس برقيق .

وعلى كل فليس هذا هو الذى يعنينا ، الذى يعنينا .. هو مالحق بأفذاذ أشرنا إليهم ، ثم دلالاته ونتائجه .. فعبد الله ، وجمال ، ومحمد أساتذة جيل ومنارات علم نفاخر بهم الأمم ، فإن لم يسلم هؤلاء من أغلظ التهم ، فمن الذى سيسلم منهما فى هذا البلد الكظيم ؟ ثم أى عالم هذا الذى نعيش فيه والذى لايجد فيه المعارضون ماهو أدنى من الكفر والإلحاد والارتداد ليدينوا به خصومهم ؟ ولا مرية فى أن هذا التوجه الموبوء فى الجدل والحوار هو الذى قاد كثيرا إلى الازورار عن قول الحق ، كما أشاع بين كثير آخرين ألفة الرياء . او ليس من الواجب إذن أن يتقدم الرجال لمجابهة هذا الحيف والزيف ، ولمنازلة هذا الإسفاف والبهتان ، ومناهضة هذه الأغاليط والأكاذيب ؟ نقول هذا ونحن ندرك بأنا نتعامل مع غلاة تجاوزوا الإرهاب الفكرى إلى الإرهاب الجسدى شأن كل من تعوزه الحجة ، ولايسعفه المنطق ، بل إن إبتزازهم ، فى أخريات أيامهم ، وخطته رقاعة وشابته نقمة وليس أدل على ذلك من الشماتة على الأذى الذى يصيب الناس ، وما هذا من أخلاق الإسلام فى شىء .

ومع هذا فقد شهدت الأشهر القليلة المنصرمة مقالات عديدة على صفحات الصحف حول قوانين سبتمبر ، فيها الكثير الجيد فى سبكه ، وفى منطقه ، وفى منهجه الجدلى ، غير أن تلك المقالات قد حصرت ، فى قانون العقوبات ، وعلّ هذا هو الذى حمل الأخ النائب العام .. فى فترة الانتقال .. ليقول بأنه لايدرى ما الذى تعنيه قوانين سبتمبر ، لأن تلك القوانين تشمل ، فيما تشمل ، قانون حركة المرور . ونحسب أن فى مثل هذا الأسلوب فى الحوار محاولة لهروب دائرى من المشكلة المركزية[1] ، ولهذا فإن منهجنا فى معالجة الأمر سيذهب إلى الجذور سيما ودعاوى « الصحوة السبتمبرية » قد ذهبت إلى حد الادعاء بأن الذى كان يشهده أهل السودان إنما هو بعث حضارى .. كما ذهبت للقول بأن التجربة السبتمبرية تجربة رائدة ، بل هى الطلقة الأولى فى جهاد مقدس ينشر به الإسلام على ربوع المعمورة . فالشرع السبتمبرى ليس هو قانون العقوبات وحده وإنما يتعدى ذلك القانون إلى خلق المؤسسات التى أزرت بالإسلام .. وإلى محاولات مسخ الحضارة الإسلامية ... وإلى ابتداع أفكار ونظريات تمزق الشعوب ، وإلى تخريج للشريعة لايفضى بنا إلا إلى الحياة خارج إطار التاريخ . وإزاء كل هذا فلابد للحوار من أن يذهب لتناول هذه الوقائع والأفكار بأسلوب علمى يهدف إلى كشف الزيف ، ومحاصرة الإرهاب الفكرى .

لقد ظل أغلب الناس يهمهمون بما عانوه من إذلال وإرهاب إبان الهوس الدينى فى العام الماضى وذاك الذى سبقه باعتبار إن هذا الإرهاب والإذلال هما أخطر ماكشفت عنهما تلك الحقبة . إلا أننا نرى أن أهم نتائج « الصحوة » الإسلامية

---

(١) بالرغم من ان كل قوى السياسة السودانية قد طالبت خلال الفترة الانتقالية - ومازالت تؤكد موقفها - بضرورة إلغاء قوانين سبتمبر المنسوبة للأسلام فإن النائب العام الأستاذ عمر عبدالعاطى قد اثر - لاسباب تعنيه - ان يماطل فى ذلك الإلغاء بمثل هذه الحجج التى لم تقبلها حتى الدائرة الانتخابية التى جاءت به لموقعه الانتقالى ، ونشير هنا إلى نقابة المحامين السودانيين .

المزعومة كانت هى التعرية الفكرية والخلقية لدعاة هذه « الإسلامية » ولعل هذا هو الذى يحدو بهم للإرهاب الفكرى بعد أن عجزوا عن مجابهة الرأى برأى أوثق ، ومجابهة الفكر بفكر نقيض . وسنعمد فى دراستنا وتحليلنا لتلك الحقبة المظلمة إلى تناول كل واحدة من الأحداث التى طرأت بالأدلة والبراهين من مقولات الدعاة « الصحويين » ، وأكثرها فياض بالأخطاء مترع بالمغالطات . كما سنقارن ، عبر هذا التحليل ، بين حديثهم بالأمس وحديثهم اليوم لا لأننا ننكر على الرجال تبديل مواقفهم فالرجوع إلى الحق فضيلة ، ولكن لأننا نرى بأن الذى يخطىء فى الحكم والتقدير ـ شأن كل البشر الخطائين ـ لايملك أن يجعل من الخلاف الفكرى خلافا عقائديا ادنى التهم فيه هى المروق عن طاعة الله[1] . وكأنا بهؤلاء الرجال يجعلون من خطأ الرأى سنة الأمة ، بل كأنا بهم يفترضون أنهم أمناء هذه الأمة ، إن غربوا ولم تغرب معهم كفروها ، وإن شرقوا ولم تشرق معهم كفروها وهم الصادقون فى الحالتين .

ومن الجانب الآخر فإن هناك خلطا كبيرا فى أذهان « الإسلاميين » و« غير الإسلاميين » فى كنه الصحوة الإسلامية ، ولا مجال للمغالطة فى أن العالم الإسلامى كله يشهد اليوم يقظة جديدة هى رد فعل طبيعى على الهزيمة والخذلان . فعندما تفقد الشعوب الثقة فى نفسها ولا ترى من حولها غير مظاهر الخذلان والطغيان والعجز الكامل عن مجابهة التحدى الحضارى الماثل أمامها لاتملك إلا أن تلوذ بينابيعها الروحية . بيد أن هذه الصحوة تصبح فجرا كاذبا إن لم تتحول إلى بعث حضارى يقوم على التلاقح بين الموروث الحى فى وجدان الناس ، وبين الواقع الحضارى الذى يلقى بكل ثقله على حياتهم ، وألا تصبح الصحوة صوت احتجاج على الواقع الظالم بالهروب منه تماما كالرهبنة فى المسيحية ، والتى بدأت ، هى الأخرى كصوت احتجاج . إن رد الفعل الصحوى إن لم يطرح على المستوى الفكرى كمجابهة عقلانية للحضارة المعاصرة يصبح رد فعل نفسى غاضب يستهلك طاقات الناس . وقد أعجبنى كثيرا مقال للأستاذ محمد أركون أستاذ الدراسات العربية بجامعة باريس الثالثة (السوربون الجديد) نعى فيه على الكتاب المسلمين استخدام هذا التعبير (الصحوة) دون تمييز ، فقد جاء التعبير أول ماجاء عند وصف الصحافة الفرنسية لبروز الاتجاهات الأصولية فى العالم الاسلامى Le reveil de L islam ويقول أركون بأنا نتحدث عن أنفسنا بلغة الغرب ، فالإسلام لم يكن نائما أو غائبا ، بل كان بعيدا عن دنيا الناس على المستوى الحضارى ، ولهذا فإن التعبير الحقيقى عن الصحوة لايأتى عبر الشعارات التعبوية التى تستثير فطرة الناس وإنما عبر طرح الخطاب الإسلامى على المستوى الفلسفى الكلامى كما فعل فلاسفة القرن الخامس الهجرى .

---

(١) بالرغم من موقف الإخوان المسلمين الجدى خلال عامى ١٩٨٣ و١٩٨٤ والذى كان يقول بان مناهضة قوانين سبتمبر هى مناهضة لشرع الله وارتداد عن دينه فإنهم عادوا إزاء الموقف الشعبى الواضح من هذه القوانين ـ عقب سقوط النميرى ـ يتحدثون عن ضرورة مراجعة تلك القوانين لإزالة ماقيها من غلواء .

إن الصحوة الحقيقية (بمعنى البعث النهضوى) لن تتم بإلغاء الواقع الحضارى الذى يعيشه الناس وإنما بتأصيل الجانب القيمى فى الإسلام فى قلب هذا الواقع . ولهذا نقول بأن كل الهراء اللاغط الذى يردده « الإسلاميون السبتمبريون » حول جاهلية الحضارة المعاصرة إنما هو تعبير عن فشل ذريع فى إيجاد صيغة مثلى للبعث الحضارى الإسلامى ، فمثل هذا البعث لايتم إلا باستبطان الحضارة المعاصرة أو بعبارة أخرى عضونتها فى القيم التراثية الإسلامية ، وتعميقها فى الوعى الاجتماعى للأمة المسلمة . وعندما نسمى مقولات السبتمبريين بالهراء الكاذب فلأنهم ، مثل غيرهم ، يتمثلون هذه الحضارة الطاغوتية فى كل جوانب حياتهم . فهم يتمثلونها فى لباسهم ، وفى تعليمهم ، وفى تعليم أبنائهم ، وفى أنماط علاجهم ، وفى وسائل ترحالهم ، وفى وسائط اتصالهم ، وفى ترواحهم الهانىء فى أوربا ، وفى اكتناز أموالهم فى مصارف سويسرا وأمريكا الربوية .. والحضارة ، فى نهاية المطاف ، هى هذا ، فلا هى الخمر ولا هى الميسر ولا هى الفاحشة ، فكل هذه الموبقات قد عرفتها المجتمعات الطارفة والتالدة بما فيها المجتمع الإسلامى . وفى واقع الأمر فإن هذا التناقض بين الحال والمقال عند « الإسلاميين السبتمبريين » لايكشف فقط عن عجز فكرى بل وأيضا عن عدم أمانة فكرية . إن آيات الله ، مثلا ، أكثر صدقا مع النفس عندما يتحدثون عن الحضارة المعاصرة بأنها حضارة الشيطان لأنهم يرفضونها رفضا كاملا فى حياتهم ، فبصرف النظر عن رأينا فى هذا الرفض السلبى للحضارة الإنسانية من جانب آيات الله باعتباره دعوة للارتداد إلا أننا لانملك إلا أن نعترف بأنهم منطقيون فى لامنطقيتهم .

وعلى أى فإن هؤلاء وأولئك يتجاهلون أو يجهلون أن الحضارة الإسلامية ماكانت لتزدهر لولا اغترافها من فيض الحضارة اليونانية وانتهاجها للمنطق الأرسطى ، كما أن الفقه الإسلامى ماكان لينمو ويجابه النوازل والأحداث لولا أنه قام على أكتاف رجال مثل أبى حنيفة وابن تيمية يرفضون تقليد الرجال ، أو رجال مثل ابن حزم يبتدعون الرأى فى اجتهاد عقلانى ممنطق . وما أصدق ابن القيم تلميذ ابن تيمية حين قال : « من قلة فقه الرجل أن تقلده الرجال » . لقد أبى ابن القيم أن ينهج منهج إمامه أحمد بن حنبل ، وكان فى ذلك مقتفيا لخطى أستاذه الإمام ابن تيمية الذى أخرج للناس كتابا كاملا ينهى فيه عن النقل سماه (رد تعارض العقل والنقل) . يقول ابن تيمية فى كتابه ذلك : « العقل أصل النقل فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا فى العقل الذى هو الأصل . والقدح فى أصل الشىء قدح فيه فوجب تقديم العقل » . وبعبارة أخرى فإن المنقول إن لم يكن معقولا فى الإطار التاريخى المعين تنتفى عنه صفة المعقولية .

إن أزمة المفكر الإسلامى ، فى السودان وفى غيره ، هى إشكالية محورها : كيف يمكن للإسلام أن يكون دين كل زمان ومكان إن لم يستوعب إنجازات الإنسان ؟ وقد أثبتت التجارب المعاصرة قصور المفكرين والتطبيقيين فى معالجة

هذه الإشكالية ان البعث الإسلامي الحضاري لن يتم ، بحق على يد نواب الله في إيران والذين هم ستار لجهالات الدلم أكثر منهم سدنة لعقلانية ابن سينا ، واستبصار الرازي ، وتدقيق البحتري وهؤلاء كلهم من أهل فارس كما ان البعث الإسلامي لن يتحقق على يد عسكري موتور يصل الى سدة الحكم في الباكستان على سنة الرماح ثم توجه الى الكفرة والمشركين وانما وجهت لمناهضيه الرأي عن أمن بالله ورسوله واليوم الآخر ونفس الأمر فان البعث الإسلامي لن يحققه في السودان إمام يدعة حب الخداع به قاصرو العقل ويواطئ معه المتاجرون بالدين ليكثر بهم غرا والحب لايتجه به رشد ، والدين لايتاجر به الا منافق وفي النهاية فان البعث الإسلامي لن يتحقق أيضا على أيدي فقهاء ورجال دين يقررون في شئون الناس - كل شئون الناس - دون ان يلموا بشيء من معارف العصر ومن الغريب ان ولاية الفقيه هذه تقع في وقت الوقت الذي نقول فيه الإسلاميون بان لا كهنوت في الإسلام وان كل مسلم رجل دين

وسأذكر فنقول بأن آخر سهم أرمي إليه هو ان نعطي الفقهاء حقهم فقد نشأنا في رحاب رجال منهم سبقت بهم السن الحسنى وكانوا يقتدون لصلاة بالوقت السنن ففي مجالسهم استرقت السمع لتفسير القرآن وفي دار مختصر خليل بن اسحق ، وعن ابن عاشر وشروح مدونة سحنون وعن مكتباتهم العامرة عدنا الى امهات الكتب تلك الكتب التي يسميها الجهلاء بالكتب الصفراء ، وما اصفرت غير عقولهم وعن فقههم تعلمت الأسئلة الكتابية وفي هذه الكتب يتواصون به حتى في السفر وهم يقولون استودع الله دينك وخواتيم اعمالك فلم تبق الإسلام ركن في ربوع السودان غابت بقي دور هؤلاء العلماء والفقهاء ، والمتصوفة وعلى طول عهدنا بهذا لقد سمعنا من وأنت منهم تعلو في الحدث ورب الناس بالباطل ، ورب الناس بالتخويف والترهيب وكل فقهاء السودان ومتصوفته حتى لقد انني وجدت منهم سيدي السنوسي يتركون الناس يدورون بينهم فهم يهدون الى طالب اعتصموا بغير تعاليم الإسلامي ولاشك في أن هذا هو الذي دفعنا الى ان نقرر فصلا خاصا في هذا الكتاب بالتصوف ودوره في نشر الإسلام بالسودان من اللغو والإرجاف وبينهم العلاقة ظاهرة حديثه خاصة مع المتاجرين بالدين ومن انف خوفهم من سفينة الوعظ ، وفي سفينة كبر من ان يرتضي هؤلاء الرجال لانفسهم الاصطفاء في صفوفهم خلف امام جاهل هو النميري ، فإمامه الذي يسيء ويتمه بغير شيء آخر ويحدثنا الإمام بن بيمية بأنه إن أم رجل أناس وفيهم من هو خير منه لم يزالوا في سفال ، لقد كان أهل السودان يترجون من هؤلاء الرجال لمستمير بالدين إذا حكم الرأي في امور خطيرة مثل الإمامة والولاية والبيعة فالإسلام أحكمه ثابتة في كل هذه الأمور وكأنا بهؤلاء الرجال ، مع جهلهم في الاستشهاد بأحاديث الرسول الكريم لم يقرأوا حديثه (ص) ، من استعمل رجلا على عصابة وفيهم من هو أرضى لله منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين ، وهذه الحاكم او لايحق لنا بعد كل هذا أن نقول بأن تلك الطائفة من الفقهاء ليسوا إلا فئة كثر ها السلطان فلم تعد

تملك من أمر نفسها شيئا ، فبائع نفسه لايملكها .

أما دعاة التجديد من « الإسلاميين » فلم يكونوا أحسن حالا من هؤلاء الفقهاء إذ عجزوا عن تقديم أى نموذج إسلامى رائد يجد فيه الناس صلاح دينهم ودنياهم فنموذجهم فى الاقتصاد شهدناه ، فى قوانين الزكاة ونموذجهم فى الحكم شهدناه فى تعديلات الدستور ونموذجهم فى القضاء شهدناه فى محاكم الطوارىء ونموذجهم فى النصيحة والشورى شهدناه فى خلع الرجال وفى كل واحدة من هذه النماذج كانوا يحرفون كلام الله ، ويقتلعون المؤسسات التاريخية الإسلامية خارج إطارها المرجعى ولايملك « الإسلاميون » الادعاء بأن لا شأن لهم لكل هذا العبث الذى كان يدور إذ أنه سيأتى على كل واحدة من هذه الأعاليل وتتبعها بمقولاتهم ، وفتاواهم التبريرية ، إن نموذج الحكم فى سودان عام ١٩٨٤ هو خير ما أتانا به الفقهاء والمتفيقهون وهو نموذج فاسد وقاصر ، ونسبته من هذا ليس هو من الإسلام فى شىء .

إن مبعث الأسى فى كل هذا ليس هو القصور الفكرى ، ولا النواقص الأخلاقية وإنما هو الجناية على الإسلام فقد قضى هؤلاء المفكرون والتطبيقيون بأن يصبح الإسلام ، دين لاتاريخياً معزولا عن العصر كما أن مبعث الأسى هو أن هؤلاء الدعاة ، والذين أتيحت لهم من مناهج البحث والتحليل مما لم يتح لأسلافهم كانوا أدنى قامة من قدامى الفقهاء والمجددين كانوا أدنى قامة من متصوفة العلماء مثل الإمام الغزالى صاحب المقولة الخالدة « فاعلم يا أخى أنك متى كنت راغبا إلى أن تعرف الحق بالرجال من غير أن تتكل على بصيرتك فسيضل سعيك » (معراج السالكين) وكانوا أدنى قامة من حكماء الإسلام فى عصور غابرة مثل أولئك الذين قبلوا منهج أرسطو كأبن رشد وابن سينا ، أو استرشدوا بطوبائيات افلاطون كالفارابى ، أو طبقوا معايير أفلوطين فى البحث كالمعتزلة دون أن يبعث واحد منهم تلك الأفكار بالمبادىء المستوردة ، أو الفكر الوافد ، إذ كان شعارهم جميعا « الحكمة ضالة المؤمن ، أنى وجدها فهو أحق الناس بها » ولكل عصر أرسطوه ، ولكل قرن أفلاطونه ، ولكل زمان أفلوطينه ، وكانوا أدنى قامة من فلاسفة عصر النهضة (الأفغانى ، محمد عبده ، رشيد رضا) والذين سنأتى على ذكر تجديدهم المبدع ، واجتهادهم الإسلامى العميق والذى ما انتفعوا منه إلا حماية الإسلام من أن يصبح سلفية ارتدادية تعود بنا القهقرى على الأعقاب ومع كل هذا القصور يريد « إسلاميو سبتمبر » حملنا على أن نأتمهم وحدهم القادرون على ضبط إيقاع التوجه الإسلامى فى السودان .

إن النظرة اللاتاريخية بل اللاتاريخانية بمعنى(Anti - historicity)لاشك فى أنها ستقود المجتمع الإسلامى إلى ظلام دامس شهدنا نماذجه فى سودان النميرى فى عام ١٩٨٤ ، كما لم نزل نشهد نماذجها فى إيران الخمينى . تلك النظرة التى تنكر كل إنجازات العصر ، وترى أن تمجيد الإسلام لايجىء إلا بالانتقاص من حضارات الإنسان بل وإنكار أى قيم توجه المجتمعات غير

الإسلامية ولاشك فى أن هذا التحامل الظالم هو الذى دفعنا لأن نفرد فصلين خاصين حول الإسلام والحضارة ، والإسلام والأخلاق نتناول فيهما ماهية الحضارة الإسلامية ، وكنه الأخلاق فى الإسلام ولا مشاحة فى أن هذا التخليط يفضى بأهله إلى تشويش فى الفكر ، وفساد فى الأحكام .

ونقول للأمانة بأن العجز الفكرى لم يكن هو عجز « الإسلاميين » وحدهم وإنما شاركهم فيه الذين يتحدثون عن العلمانية وهم ، الآخرون ، يحترفون الألفاظ من واقعها التاريخى فالعلمانية لاتلغى الدين فى حياة الناس وإنما تضع حدا فاصلا بين الدولة والدين فى كل شىء ، المؤسسات ، الأحكام ، القانون ، التربية بيد أن الإسلام دين لا كالأديان فهو دين معاش ومعاد فالإسلام دين يحث الناس على العمل لدنياهم كأنهم يعيشون أبدا ، ويدعوهم للعمل لأخرتهم كأنهم يموتون غدا ، بمعنى امتثال العمل الدنيوى ، والذى لا مندوحة منه ، لقيم سامية وجزاء فى الآخرة ، وهذه هى رسالة التوحيد فقد خلق الله الإنسان والهمه الفجور والتقوى ثم تركه ليختار طريقه بما حباه به من عقل ، وما أودعه فيه من نفس لوامة بهما يشاء ويختار « اما الذى يريد حرث الدنيا ينالها ولاسبيل له للاخرة » ، وفى نهاية المطاف فإن مشيئة الإنسان واختياره لايحكمهما قهر خارجى بل إرادة الخير فى نفسه . « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى * فإن الجنة هى المأوى » (النازعات ٤٠ ـ ٤١) فنهى النفس عن الهوى ، كما يفسر الشيخ الامام محمد عبده ، « هو اعلى ماتصل إليه النفس الإنسانية من مراتب الكمال لأنه ندر إن خلت نفس من الهوى ، لهذا قرن الله تعالى نهى النفس عن الهوى بالخوف من مقامه (رسالة التوحيد) . نعم هذه هى رسالة الإسلام الأخلاقية والتى ختم الله بها كتابه وهو يقول « واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ماكسبت وهم لايظلمون » (البقرة ٢٨١) فهذه الرسالة التى تحض الإنسان على الخير وتمنيه بجزاء وفاق فى أخراه على ما أتاه من خير فى دنياه كانت هى آخر ما أوصى به الله إلى نبيه وكثيرا ما يخطىء الناس ويظنون أن آخر آيات الكتاب العزيز هى « اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا » (المائدة ٣)

فمحور الحديث إذن هو القيم المثلى التى يدعونا لها الإسلام هى المدينة الفاضلة التى يحيا على إقامتها فى الأرض فالدين منطقى عندما يقول بأن هناك قيم سرمدية بل منطقى عندما يقول بالصمدية باعتبار أن هناك حقائق فيما وراء الوجود الطبيعى لاتخضع لأحكام الطبيعة بيد أن فى الحياة ثوابت ومتغيرات ، الثوابت هى القيم المطلقة والمتغيرات هى القيم النسبية ، هى أساليب الحياة ، هى مناهج الأداء هى مصالح العباد وكل الجدل الفكرى عبر التاريخ الإسلامى حول هذه المتغيرات صنع تباين مدرستين مدرسة التطور ومدرسة الارتداد أهل العقل وأهل النقل هم الذرية وأهل الرواية بيد أن أزمتنا المعاصرة لأقسى وأشد لأن أهل النقل والرواية أصبحوا دعاة ردة

حضارية ، وبربرية هامجة دون أن يملكوا علم أهل السلف ، أو فصل أهل النقل من الأقدمين ولكى نرد على هذا الهوس والنفاق والجهالات لسنا بحاجة إلى اللجوء إلى أفكار ومصطلحات لاتعنى شيئا فى الإطار الإسلامى فما نحن بحاجة إليه وبحاجة إلى إثباته من واقع التجربة هو فضح النفاق ، وتعريه الجهل تماما كما فضحهما وعراهما شهيد الحق محمود محمد طه وهو يجابه الأعاليط بالرأى المتين وكما عراهما المناضل الراحل على عبدالرحمن [1] ، وهو يقول بأن لاشىء هناك يسمى الدستور الإسلامى بل إن كلمة دستور نفسها كلمة فارسية وكما كشفهما الأستاذ الجليل الراحل محمد صالح الشفيطى [2] وهو يقول إبان رئاسته لأول جمعية تأسيسية بأن الدعوة للدستور الإسلامى دعوة عوغائية وكما بينهما الصديق الراحل جعفر بخيت إبان مناقشة موضوع الدولة والسياسة فى مجلس الشعب التأسيسى على عصر النميرى وهو يثبت للناس بأن الحديث عن الإسلامية فى الدستور مغالطة ونفاق وليس من بين هؤلاء ملحد أو مرتد ففيهم العابد ابن العابدين وفيهم العالم البحاثة المدقق ، وفيهم المولوى الذى خرج من الدنيا كما دخلها ولأجل هذا فسنذهب فى بحثنا هذا لكشف المزيد من هذه العوغائية ، وتلك المغالطة ، وذلك النفاق .

إن الاستخدام العشوائى لمصطلحات كالعلمانية إما أنه ينم عن جهل بمعانيها ، أو يعكس جهلا بجوهر الإسلام ، فالإسلام ، كما قلنا ، دين لا ككل الأديان لا لسبب إلا لطبيعته الشمولية فلزام ، إذن ، على المثقف العصرى المسلم ان يلم بجوهر دينه حتى لايذهب بالدين مذهب الفقهاء الارتداديين محدودى السقف العقلى ، أو مذهب الذين يقرأون الإسلام بمنظار غيرهم ممن كتب عن الأديان وهى لاترتبط فى ذهنه إلا باليهودية والمسيحية وخطأ الأولين هو أنهم يحكمون بعلوانهم ، التى تدين كل مستحدث ، على أمة الإسلام بأن تعيش خارج عصرها ، وهم مع هذا منافقون لأن أمة الإسلام هذه ، فيما يقول شيخ فلاسفتنا المعاصرين الدكتور زكى نجيب محمود « تأخذ الدور المحسنة من الكفار ، وتأخذ الحرار من الكفار ، وتأخذ الصاروخ الذى تجاهد به من الكفار ، وتأخذ الدواء الذى تلبس من الكفار ، وتأخذ العلاج الذى تتطبب به من الكفار ، ومع هذا يصر بعض فقهائها على القول بأن هؤلاء الكفار ما أنجزوا ما أنجزوه إلا لإدبارهم عن الله » ويمضى أستاذ الحيل للسائل أو ليس الاستنتاج المنطقى لقولنا بأن الغرب والشرق لم يحققا ماحققا إلا لإدبارهم عن الله هو أنا لم نتأخر إلا لإقبالنا عليه ؟ » أو ترى إلى أين يقود مثل هذا المنطق الفاسد ؟ إن السبيل الوحيد للخروج من هذا المأزق التاريخى ليس هو الدعاوى الطنانة والكلمة فى أن واحد وإنما هو المنهجية العلمية فى التحليل .

---

[1] الشيخ على عبدالرحمن رئيس حزب الشعب الديمقراطى فى الستينيات كان قحاحا سرعيا قبل ولوجه ميدان السياسة ومع هذا فقد كان من أكثر المناهضين لدعوة الدستور الإسلامى

[2] محمد صالح الشفيطى أول رئيس للجهاز التشريعى فى السودان كان هو الآخر قاضيا شرعيا قبل ولوجه ميدان السياسة كما كان معارضا للدعوة للدستور الإسلامى .

الحديدة ومما يضاعف من أزمة هذا المثقف العصامية التي يعيشها داخل ذاته ، فالمجاهد الإسلامي الذي ينكر إنجازات الحضارة « الإبليسية » يعيش منها عيشا في حياته وإلى مماته ، والذي يدعو للتشريق أو التغريب المطلق يصدر أحكامه على الواقع الموضوعي وفق انطباعات ذاتية دون إدراك ، لأن جوهر حضارتي الغرب والشرق معا هو المنهجية العلمية ، والتحليل العقلاني ، والقدرة على التحليل المتجرد لا شخصنة الواقع الموضوعي لهذا فإن المأزق الحضاري الذي نعيش مأزق مزدوج فالإسلامي منا الذي يسعى لإعادة الوجه الحضاري للإسلام لايفعل على هذا الإسلام إقبالا حضاريا كما فعل مجددو عصر النهضة وإنما يصدر إما عن حالة رفض سلبي للخذلان المحيط بنا ، أو - كما هو الحال في السودان - كرد فعل ذاتي على توجهات سياسية علمانية قدر ان لاسبيل لدحرها إلا باستثارة العاطفة الدينية ضدها وتوكيدا لموقفه « الإسلامي المتميز » حمل نفسه على رفض كل إنجازات الحضارة الإنسانية في السياسة والاقتصاد والقانون ، لأن الآخرين ينادون بها ويدور كل هذا على الصعيد « الكلامي » لأن « المجاهد الإسلامي » لايقل شيئاً بهذه الحضارة « الإبليسية » من عريمه « الكافر » . ومن الجانب الآخر يقف المجدد العصري وهو يتخذ من التراث موقف التأييد الشكلي حتى لاتصدق عليه تهمة الكفر دون أن يدرك أن النقلة الحضارية لاتتم إلا بالمنافقة ، بمعنى عصونة حضارة العصر في قلب هذا التراث وهو أمر كان في مقدور هذا المجدد أن يدركه لو طبق نفس المعايير العلمية للحضارة العصرية التي يظن أنه ينتسب إليها لتحليل واقعه الموضوعي ولأجل كل هذا نجد أنه ، في نهاية الأمر ، لايملك المجدد الإسلامي من حضارة الإسلام إلا العباءة التي يرتدي ، والحرام الذي يتمنطق به ، كما لايملك داعيه التجديد العصري من الحضارة المعاصرة إلا البرة التي يتسربل بها ، ورباط العنق الذي يحلي جيده هذا في ذات الوقت الذي يدعي كلاهما بأنه يسعى لحلو مجتمع بديل أفضل ولا سبيل لهذا البديل الأفضل إلا بالتراوح بين المعاصر والموروث كما لاسبيل لهذا التراوح إلا بما سماه الجاحظ بالمكابدة ، وإجالة الفكر لدراسة الواقع الإنساني الذي نحياه في كلا إطاريه القيمي والتاريخي وفيما عدا هذا يصبح النضال ، من أجل التجديد العصري ، نضالا لفظيا كما يصبح الجهاد الإسلامي سلفية ارتدادية وسنظل جميعا نعدو وراء أوهام نملك على النفوس أقطارها ، ووراء صبح لما بعد يسفر .

والأمانة الفكرية هي الاعتراف بالواقع ، والعقلانية في الوجه حتى لاتجعل الدين خرافة ، ولانجد تعبير أبلغ عن هذا من قول استاذ الجيل زكي نجيب محمود ، في موضع آخر ، بأن « عقيدة المسلم هي أن الإسلام دين لكل زمان ولكل مكان ، ومن الحكمة أن تبين للناس ذلك الأساس الذي يؤيد صدق عقيدة المسلم في دينه والأساس هو استناد الإسلام إلى العقل فيكون هو أنه الإدراك كلما أريد للفكرة المدركة أن يكون لها ثبوت وثبات وليس الإسلام هو المسئول إذا نشأت جماعة من المسلمين على تربية تبيح لهم أن يبيعوا عقولهم من أجل خرافة ووهم فالحقيقة العقلية وحدها هي التي تستطيع بحكم تكوينها أن يدوم لها صدقها مهما تغير بها المكان والزمان ، وإذا قلد الحقيقة العقلية فقد قلنا الحقيقة العلمية »

ومن ناحية ثانية فإن الظاهرة الدينية ، إسلامية كانت أم غير إسلامية لابد لها من أن تعالج بدرجة أكثر من العمق تذهب إلى كنهها ولايقف عند عوارضها ، وكثيرا مايخلط الناس بين مايسميه فلاسفة الغرب بالكنه والعوارض (الظواهر) ، وهو نفس مايسميه غيرهم Nomena and phenomena فالدين ، أي دين ، يظل دوما هو النقطة المرجعية للقيم الخلقية للمجتمعات ، كما تظل حقائقه وخرافاته هي أكثر قوة دافعة للشعوب إلا أن هذه القيم والحقائق والخرافات تصبح أيضا بضاعة يتاجر بها الانتهازيون أو شعلة يذكي بها المصلحون نار النهضة ، ويسرج بها المجددون مصابيح البعث الحضاري فلو نظرنا ، مثلا ، إلى أحداث بولندا الأخيرة لوجدنا أنها تمثل أبلغ تعبير عن هذه الظاهرة الدينية في دولة هي أبعد ما يكون عن التدين ، من الناحية الرسمية . فبالرغم من أن بولندا ظلت خلال أربعة عقود من الزمان خاضعة لحكم لادينى إلا أن وميض نار الدين لم يخبُ تحت الرماد وماهذا إلا لأن الكاثوليكية بقيت هي التعبير الصريح عن القومية عند البولنديين والحفيظ على تراثهم القومي في اللغة والتاريخ فهي تعبير ضد الاحتلال البروتستانتي الطويل من جانب السويد والمانيا (بروسيا) من ناحية ، وضد الاحتلال الأرثوذكسي من جانب روسيا القيصرية من ناحية أخرى ومع هذا فعندما أخذت الكنيسة تقف بمفردها من صراع العمال من أجل حقوقهم في اللائيبات بعد استعادة بولندا لاستقلالها لم يتوان العمال عن البحث عن سند جديد في الاتجاهات السياسية الحديثة ومنها مايناهض الدين كالماركسية ولكن ما أن فشل النظام الماركسي عقب مايقارب من نصف قرن من الزمان في إرضاء مطامح الإنسان حتى عاد إلى رحاب الكنيسة أكثر أهل بولندا وعيا سياسيا - بمعايير الماركسيين أنفسهم - الاوهم العمال ولاشك في أن الكنيسة قد وعيت درس الماضي فجددت من أهابها فأصبحت كنيسة شابة جديدة يقودها أحبار أكثر التصاقا بواقع الناس ، وأشد انغماسا في همومهم ولا شك في أن مطامح الإنسان في بولندا وغيرها ليست هي الخبز وحده (وحتى هذا لم يجدوه) وإنما هي أيضا حرية المرء في التعبير عن ذاته وقد كان أول من أشار إلى ذلك المفكر البولوني الماركسي آدم منشك الذي قال بأن تسييس الحزب لكل أوجه الحياة بما في ذلك الفن والأدب دفع الكثيرين للبحث عن منفذ لم يخضع بعد لهذا التسييس ،

وكانت الكنيسة هي تلك المنفذ ولذا ظهر في رحابها مايسمى بالكاثوليك الأحرار ، وجماعات حقوق الإنسان .

إن المأزق التاريخي بل التمزق الذي يعيشه المجتمع الإسلامي بوجه عام هو تمزق فرضه واقع الحضارة المعاصرة ، وفرضه تركيب المجتمع القومي . وفرضته القيم التراثية المستكنة في الأعماق وهي واقع لأمر فإن هذا التمزق يعيشه المثقف أكثر مما تعيشه الشعوب ، لأن الشعوب تحيا بفطرتها السليمة حياة هامشية خارج إطار العصر وهي راضية بعيشها الرتيب هذا وسيقضي على هذه الشعوب أن تعيش خارج إطار العصر طالما ظل مثقفوها يغالطون أنفسهم كما يغالطون واقعهم وهم يدعون للنضال أو الجهاد (حسب مقتضى الحال) من أجل التجديد أو التحديث و التنوير أو البعث أو الصحوة دون تحليل موضوعي ممنهج لتطور الحضارة العالمي أو التكوين النفسيائي للمجتمعات المركبة ، أو الكيمياء الثقافية للمجتمعات الانصهارية ، أو القوة الفاعلة للقيم التراثية المستكنة في أعماق الشعوب وبالتالي إن قناعتي أنه ليس هناك في تاريخ الأدب السياسي ، الديني وغير الديني منه من كلمات عهرت مثل كلمتي الجهاد والنضال في السياسة العربية حتى أصبح الجهاد والنضال شيئا كالمونوجنا له أنصاره وأشراره الذين يحددهم الانطباعات الذاتية لا الحقائق الموضوعية وقد وجد هؤلاء الدعاة في قضية البعث العربي [illegible] يعين على اختراق الناس في موج الشعارات المتلاطم ولا تضم العربية شيئا فشيئا بقوة [illegible] هو ناقله من بينها الجمهور ويجذب الجماهير . كل شيء عند العرب أنت هو شبيهه وتمثال وكأنه لهم ليس هناك معاناة ولا مكابدة ولا جهاد فكر ولا استقامة وليس هو أن يتصرف وهذا إلى الكلام وفي حريتهم [illegible] والناس [illegible] السياسة العربية هي [illegible] لا [illegible] لفكر [illegible] لا يكابد درسا .

●●●

[illegible] الإسلامي [illegible] وهو في الكفر [illegible] الإسلامي [illegible] وحصاد كل هذا هو [illegible] أو [illegible] الا الرجعيين [illegible] لا أشد [illegible] لا أشمل [illegible] لا [illegible] الذي يدعو له هو في نهاية المطاف جهد ثقافي والذي يقوم جهد ثقافيا يقوم جهد [illegible] الإنسان ليس هو الفرد وإنما هو الضمير الجماعي والعقل الاجتماعي [illegible] العقل الاجتماعي وتراث الضمير الجماعي إلا تراث القيم التراثية المترسبة في وجدان الناس في الحضارة

الفصل الأول

القانون السّودانى بين دَعاوى التأصيل الحضارى وتهمَة تعطيل الشرع

القانون الموروث .. والدولة الحديثة

القانون السوداني المفترى عليه والذى ظلت محاكم السودان تعمل به طوال سنى الاستقلال هو نتاج لجهود حقبة طويلة من التطبيق العملى ، والتطويع للواقع المحلى وقد أعمل الكثير من قضاة السودان فكرهم وخيالهم فى هذا الجهد ، وهم يطبقون المادة التاسعة من قانون الإجراءات المدنية لسنة ١٩٢٩ والتى تجير للقضاة ، فى غياب النص ، الحكم حسب مقتضى العدالة والإنصاف ، والوجدان السليم كما تجير لهم هذا الحق المادة ٢٢٦ من نفس القانون والتى تنص على ان ليس فى ذلك القانون ما يحجر على سلطة المحكمة الأصلية فى إصدار ماتراه من أوامر لتحقيق أهداف العدالة وما كان أى من هؤلاء القضاة بأقل وطنية من أولئك الذين يملأون الدنيا صخبا حول التأصيل ، ولا كانوا بأرق إيمانا بدينهم من الذين يهرفون فى المجالس بالعودة إلى التراث وبالرغم من أن أنواعا عديدة من قوانين السودان استهدى واصعوها بتجارب دول أخرى مثل الهند ونورما لتشابه الواقع المحلى فى هذه البلاد بالواقع السودانى فإن هذه القوانين المقتبسة تعكس فى جوهرها ، مبادىء تحكم العلاقات بين الأفراد والمؤسسات وهى مبادىء ذات صبغة جامعة تواطأ الناس عليها خاصة فى إطار الدولة الحديثة وسنكشف فى هذا التفسير كيف انه بالرغم من كل الدعاوى حول التأصيل الحضارى وبالرغم من كل تنهم لقوانين السودان (دون استثناء) بأنها قوانين دخيلة لا تمت إلى التراث و لمنبت الحضارى بسبب قيام أغلب هذه القوانين قد تقدم ستاية تصبو إلى يومنا هذا أى بعد صدور قوانين سبتمبر

بالإضافة فى ن القوانين التى ظلت تسود محاكم السودان منذ الاحتلال فى عام ١٨٩٠ قوانين وضعت على يد الحكم الإنجليزى خاصة وقد نصت المادة [illegible] من [illegible] الحكم [illegible] على عدم تقيد القضاة المصرى [illegible] الاتفاق على عدم تقيد [illegible] أحيانا [illegible] القوانين المصرية التى تتحدث عنها [illegible] لحجج [illegible] فى قوانين مستقاة من شريعة [illegible] وقد [illegible] موقف [illegible] القوانين السودانية [illegible] شام [illegible] فى [illegible] مثل [illegible] الهند فى عام ١٨٣٧

وقد تدون أحيد الصديق الأستاذ محمد إبراهيم خليل (الرئيس الحالى لبرلمان السودان) بعض حقائق تاريخية حول قوانين ماكولى هذه زالت صالحا

كثيفا علق بها ويورد الأستاذ محمد أن البرلمان الإنجليزى كان سائرا فى اتجاه إصدار قوانين للهند لا تختلف إلا فى بعض التفصيل عن التشريعات الإنجليزية ، مثلما كان يفعل فى سائر المستعمرات كأستراليا وكندا وعند مناقشة الاقتراح الخاص بإصدار تشريعات للهند اشترك فى النقاش عضو برلمانى جديد اسمه ماكولى فاعترض على ذلك الاتجاه محتجا بأن القانون الإنجليزى لايصلح لمجتمعات تختلف حضاراتها ، ومعتقداتها ، وبيئتها عن المجتمع الإنجليزى وانطلاقا من هذه الأفكار شرع ماكولى فى إعداد قانون العقوبات الهندى متخذا القانون الإسلامى - كما كان يطبق فى الهند منذ الإمبراطورية المغولية - أساسا لاجتهاده ملتزما بالمبادىء العامة للقانون الإنجليزى حيث لايوجد تعارض بينهما (الايام ١١ سبتمبر ١٩٨٥).

وعلى كل فلم يكن أمام الحاكم البريطانى من التجارب القانونية السودانية مايمكن أن يستهدى به لتنظيم العلاقات والمؤسسات فى دولة حديثة وإن كان لنا أن نلمح إلى بعض التجارب القانونية السائدة فى السودان قبل الحكم البريطانى فقد يفيد أن نعود فى هذا الشأن إلى مؤلف الشيخ حسين سيد احمد المفتى حول تطور نظام القضاء فى السودان وهو واحد من المراجع القليلة النادرة فى هذا المجال يحدثنا الشيخ المفتى - طيب الله ثراه - عن تطور القضاء فى السودان منذ عهد السلطنة الزرقاء وممالك دارفور وكردفان فى أوائل القرن الثالث عشر الهجرى فالعهد التركى ثم الدولة المهدية ، يحدثنا عن كيف كان يحكم السودان طوال هذه الفترة بقوانين هى مزيج من الأعراف السائدة والشريعة الإسلامية كما كان يفهمها ويفسرها فقهاء تلك الحقبة ولاشك فى أن القراءة المتأنية للسرد التاريخى الذى أورده الأستاذ المفتى أو أورده من قبله مؤرخو تلك الحقبة أمثال وصيف الله صاحب الصدقات تكشف لنا عن كيف أن الشرع الإسلامى قد صبغ بأعراف محلية كانت تقضى على سمته الأساسية ولا يستثنى المرء من هذا الحكم العام فترة المهدية والتى قام نظام الحكم فيها أساسا على الكتاب والسنة ، إلا أن نفاذ الكتاب والسنة ظل محكوما فى المهدية بتفسير الإمام ومن بعده خليفته لهما وقد اعتبر الخروج على ذلك التفسير كفرا ونكرانا لا اجتهادا نقيصا

إن التجارب القانونية السائدة فى السودان بوضعه الانكماشى الدال (لكيلا نقول البدائى) لم يكن فيها من السوابق مايمكن أن ينبع أو من النماذج ما يستطيع الحاكم - أيا كان هذا الحاكم - الاستهداء به فى بناء دولة حديثة فما كل القانون أحكام جنايات وعقوبات ، ولا كل نزاع بين الناس يستوجب الحكومة هو نزاع حول الأرض والعرض والارث ففى اطار تنظيم الحكم الحديث ، على سبيل المثال صدرت بجانب قانونى العقوبات والاجراءات الجنائية لعام ١٨٩٩ قوانين أخرى لتنظيم ملكية واستثمار الأراضى مثل قانون تسوية الأراضى لعام ١٨٩٩ وقانون نزع الملكية وقانون الشفعة الذى استهدى بالشريعة الإسلامية كما

صدرت قوانين لضبط العمل التجارى والمعاملات المالية مثل قانون إشهار الإفلاس لسنة ١٩١٨ وقانون الأوراق المالية لسنة ١٩١٧ وقانون الشركات المساهمة لسنة ١٩٢٥ بجانب قوانين لحماية البيئة والمجتمع مثل قانون أمراض الحيوانات ١٩٠١ وقانون إبادة الجراد لسنة ١٩٠٧ وقانون أمراض النباتات لسنة ١٩١٣ وقانون المواد الغذائية والضروريات لسنة ١٩٢٦ وقوانين أخرى لتنظيم المرافق العامة مثل قانون القوارب لسنة ١٩٠٧ وقانون البريد والبرق لسنة ١٩١٠ وقانون الرخص لسنة ١٩٢٢ وقانون المكوس (رسوم الإنتاج ورسوم الاستهلاك) لسنة ١٩٢٤ .

القانون بين الآفات البشرية والآفات الفطرية

وظلت هذه القوانين وشبيهاتها تنظم المجتمع ، وتحكم العلاقات بين الأفراد والمؤسسات ، ويحتكم إليها الناس وفى إطار الممارسة والتطبيق خضعت هذه القوانين لتعديلات متوالية أوجبتها إما ضرورات التطور أو مقتضيات التطويع للواقع المحلى على ضوء التجربة العملية ويحدثنا الدكتور زكى مصطفى فى مختصره المفيد حول القانون العام فى السودان (مطبعة إكسفورد ١٩٧٠) والذى تناول تطور القانون العام فى السودان تناولا موضوعيا عبر تحليل قرابة الثلاثمائة وخمسين قضية أصدرتها محاكم السودان ، يحدثنا عن نماذج عديدة لرفض القضاة السودانيين (خاصة بعد الاستقلال) الاستهداء بالسوابق الإنجليزية فى بعض القضايا لمجافاتها للواقع المحلى ومن بين النماذج التى أوردها الدكتور الصديق المجتهد حكم شيخ قضاتنا محمد أحمد أبورنات حول مقومات التعويض فى قضية بخيته ابراهيم ضد عمار ميهوب باعتبار أن معايير القانون العام الإنجليزى لا تصلح فى الواقع السودانى ، وحكم القاضى عثمان الطيب حول معايير الحيطة المطلوبة من سائقى السيارات فى قضية محذوب التنى ضد حسن حلمى ، وحكم القاضى محمد يوسف مصوى فى قضية نوكولاس ستفانو ضد ارستيا استفانو حول حضانة الأطفال والتى لجأ فيها القاضى إلى الشريعة الإسلامية لتفسير ماتقول به المادة التاسعة من قانون الإجراءات المدنية حول مفهوم العدالة والإنصاف والوجدان السليم كما تضمنت الأحكام التى أصدرها قضاة السودان قبولا للأعراف السودانية فى بعض قضايا الأراضى بالرغم مما تقول به السوابق الإنجليزية فى هذا الأمر مثل مبدأ حق « القصاد » فى ملكية الأراضى والذى تحفل المحاكم الشمالية بنماذج عديدة حوله كحكم القاضى أحمد بدرى فى قضية التومة بت على ضد على محمد السيد وحكم القاضى استاذلى بيكر فى قضية طه العقيل ضد سليمان داود منديل وفى واقع الأمر فقد حملت هذه السوابق حول قوانين الأراضى القاضى عثمان الطيب لأن يطالب عقب أحد أحكامه حول حق « القصاد » فى ١٩٥٦/١٢/١٥ (محكمة المديرية بالدامر / عمومى / ٢ ـ ٧) بضرورة البدء فى تسجيل كل هذه الأحكام فى دوريات تنشر على العاملين

بالقانون باعتبارها تجسيدا للقانون السوداني العام القائم على اجتهاد القضاة والمستهدى بالأعراف السودانية .

وقد كان شيخ قضاة السودان مثالا رائعا للاجتهاد القانوني الذي يلم بواقع بلاده . وينفذ إلى روح القانون دون أن يتمحك بقشوره . ويسعى في كل حكم يصدره للوصول إلى قلب العدالة من غير أن يستعبده النص ولعل في منشورات أبي رنات الجنائية والتي سار فيها وفق الممارسة التي استحدثها السكرتير القضائي السير توماس كريد لعل في هذه المنشورات من روح الاجتهاد والتحديد ما يمكن أن يلهم أخلافه من أبنائه وأحفاده في دار العدلية وكم كان يأمل المرء في أن يعكف الباحثون من القانونيين لمراجعة هذا التراث الفقهي السوداني والذي أكاد أجزم بأن جزءا كبيرا منه قد قصمته الآفات القصرية والحشرية مثل الأرضة . وهي لا تقل إيذاء عن الآفات البشرية التي تعمط حق كل ذي حق مشروع .

وقد أتاح لنا الأستاذ كرشنا فاسديف الأستاذ الهندي بكلية القانون بجامعة الخرطوم أن نلم بطرف من سيرة أبي رنات في الكراسة التي أعدها عنه مما نلمح فيه حرص أبي رنات على توفير الرجال ، وحسن تربية النشء ، وصيانة المال العام ، و احترام الأعراف التي تحفظ أمن المجتمع وضرورة تبرئة القضاة فهناك منشور للقضاة بعدم تطبيق عقوبة الجلد على الكبار حتى ، وإن قال بها القانون ، ومنشور بعدم فرض أي حد رمي لسجن القاصرين الذين يودعون في الإصلاحيات على أن يترك تقدير ذلك للمسئولين عن إصلاحيات الأحداث فهم الذين يعرفون متى يصبح الحدث معافى حتى يخرج للمجتمع من جديد كما أن هناك قرارا بإعادة النظر لتشديد العقوبة في قضية حكومة السودان ضد الشرتاي عبدالله ضو البيت لأن المتهم كان يمارس مع سلطاته الادارية سلطات قضائية ولا مكان للتسامح مع القاضي السارق وقرارد بتعديل الحكم في قضية (الفرعه)[1] بدار حمر والتي حكم فيها القاضي المقيم بالسجن على بعض أفراد القبيلة الذين طاردوا أحد لصوص الإبل فانتهى الأمر بهم إلى صراع أدى الى مقتل اللص المطارد وقد أصدر القاضي المقيم ، بموجب الحيثيات والوقائع التي أمامه ، أدانته ضد الفارعين والمفزوعين بتهمة القتل العمد وكان القاضي المقيم محقا في حكمه الذي تمثل فيه نص القانون لاروحه وأهدافه وجاءت مراجعة أبي رنات للحكم رائعة مبدعة حين قال إن الفزعة عرف ظلت قبائلنا تحفظ به الأمن العام وتوفر الطمأنينة للأهلين ولايمكن لأي قانون يهدف إلى حماية الأمن وتوفير الطمأنينة أن يقضي على الأدوات التي تحفظهما ، وتوفرهما ومن المؤسي حقا أن يكون نصيب أبي القضاء السوداني من الدراسة هو كراسة أعدها الأستاذ الهندي

---

(١) الفرعة تقليد تعرفه بعض قبائل السودان ، فكلما حلت بهم نازلة أو وقع على أحدهم اعتداء استنجد بأهل القبيلة لدرء الخطر

الفاضل كرشنا فمكان الرجل فى تاريخ قضائنا لايقل عن مكان رئيس القضاء مارشال فى قضاء امريكا .

وطالما كنا فى سيرة شيخنا العملاق فمن الواجب أن نلم بطرف من رأية حول الأعراف . فقد كان للقاضى ابى روبات رأى ثابت حول مكان الأعراف فى القانون ، وهو رأى أكده فى محاضرته التى القاها فى جامعة لندن إبان مؤتمر مستقبل القانون فى أفريقيا فى عام ١٩٥٩ (وقد نشرت تلك المحاضرة فى مجلة القانون الأفريقى) (العدد الرابع ١٩٦٠ م) وجاء فى محاضرته تلك قوله فى يقينى أن مستقبل القانون فى السودان وتطوره سيكون بالصورة التى يعبر فيها هذا القانون عن المجتمع السودانى الجديد ولن يكون هذا القانون قائما على مفاهيم ذاتية محددة بل على أساس القيم والأعراف التى تربط أهل السودان أجمعين ومن الواضح الجلى أن شيخ قضاتنا الحكيم كان يضع حدا فاصلا بين القيم التى تسود المجتمع السودانى ، ومنها بلا شك القيم الدينية ، وبين المعيار الفقهى عن هذه القيم ، كما كان من الجانب الآخر مدركا لأهمية الأعراف فى مجتمع متنوع الملل والنحل واكد ابو روبات هذا الرأى عندما عهد اليه فى عام ١٩٥٨ باعادة النظر فى قوانين شمال نيجيريا والتى كانت تتدرعها قوانين ثلاثة هى القانون الإنجليزى العام والأعراف المحلية ، والفقه المالكى وقد ترأس أبو روبات لجنة لهذا الغرض ضمت معه البروفيسور اندرسون الأستاذ بجامعة لندن والقاضى محمد شريف قاضى المحكمة العليا بالباكستان وجمع القاضى أبو روبات تلك اللجنة معه للتوصية بتطبيق قانون عقوبات السودان بعد تعديله لمقتضيات الواقع المحلى فى شمال نيجيريا .

ولاشك فى أن الأعراف فى السودان لم تلق حظها الكافى من الدراسة بين المباحث القانونية المختلفة باستثناء قصب الأراضى فى الشمال بقول هذا بالرغم مما يعكسه الاستعراض المفيد الذى أعده الأستاذ جون بروس بجامعة الخرطوم حول القانون العرفى فى السودان ، والكشاف النافع لقوانين السودان والذى أعده الاستاذان عبد الرحمن البصرى وتوابينق فى عام ١٩٦٠ ويلمح المرء فى هذه الفهارست الجيوغرافية أن الكثير من الدراسات حول القانون العرفى تعود إلى ماكتبه الاداريون البريطانيون باستثناء القليل المنسوب للمحدثين من السودانيين وغير السودانيين مثل الأستاذ تومسون والدكتور باتلى الوالى والدكتور هنود ابيا كدوف ، والأستاذ محمد إبراهيم النور .

تعديل القوانين .. الزيف والأصالة

وعلى كل فبالرغم من كل هذه الاجتهادات لتطويع القانون وفق الواقع المحلى والتى قام بها قضاة أماجد أبدعوا فى الاجتهاد بالرغم من افتقار بعضهم بما توفر لأخلافهم من تدريب مهنى مستحدث وأدوات للبحث والتجسير ، ومجال للمعرفة

في دور العلم التي عشيوها ، فإن القانون السوداني ظل في حاجه إلى مراجعة كاملة لسببين :

اولهما هو التوفيق بين مصادره المختلفة بصوره تحقق التوازن بين [illegible] والعرفي والوضعي إذ ليس هناك من تناقض بين أهداف القوانين باعتبار ان هدف القانون الوحيد هو حماية الحقوق وتركيز قواعد العدل بين الناس وفق أسس مرتضاة لاتخضع للهوى .

ثانيهما هو جمع شتات القوانين التي مستها يد التعديل المتلاحق بصورة عشوائيه دون أن نعيد الحديث عما أصابها من الافات العصريه والشرعية ، وقد روى الأستاذ كليف تومسون في مقاله الرائع حول نشأة القوانين السودانية (مجلة قوانين السودان ١٩٦٥) في معرض حديثه عن المشاكل التي تفيه كما لقيها غيره في لم شتات احكام القضاء السوداني ـ قصة مساوية محزنة بطلها نائب السودان العام الانتقالي الأستاذ عمر عبدالعاطي ويشير المأساة المنهاة إلى كيف أن الأستاذ المحامي عبدالعاطي قد اضطر الى اللجوء إلى أصدقائه في دور الحكومة ، وجامعة الخرطوم للحصول على نصوص تعديل لوائح رقابة النقد حتى يتمكن من محاكمة موكله وهو متهم هندي قبض عليه في مطار الخرطوم بتهمة حرق تلك اللوائح وقد عجزت المحكمة عن مباشرة واجباتها في نظر القضية لعدم توافر القانون في أضابير المحكمة وبالطبع ماكان يمثل تلك القوانين التي تفرج بمثل تلك العشوائية أن يجد طريقها إلى المحامين إن كانت قد ضلت طريقها حتى إلى دواوين القضاة ..

وجاءت الصيحة الداوية لاعادة النظر في قوانين السودان ، حتى تتماشى مع تقاليدنا ، في إبان ثورة اكتوبر ، بل وكو جد من أهدافها الكبرى المعلنة وقد أعقب هذه الصيحة صراع محموم شهدته دوائر القضاء والمحاماه بين خريجي المدارس السودانية الذين تدربوا على القانون القديم وأصوله الإنجليزية بلغة تلك الأصول وبين خريجي الجامعات المصرية خاصة بين المحامين والذين تضاعفت أعدادهم بعد الاستقلال وبعد التوسع في جامعة القاهرة فرع الخرطوم وقد كان ذلك الصراع في بداياته صراعا مهنيا يدور حول اشتراط اختبار المعادلة باللغة الإنجليزية قبل الولوج في سلك القضاء أو حقل المحاماة ، إلا أنه سرعان ما صبح الصراع أمرا وطنيا حضاريا بيد أن أعمق الذين كانوا يبدون بهذا التأصيل الحضاري كانوا يسعون إلى أن يستبدلوا بالقانون القائم القوانين المصرية دون التنبه إلى أن القانون السائد في مصر نفسها انذاك قانون مستمد من أصول أجنبية الا وهي الفقه القاري النابليوني ومما لاشك فيه ان جوانب كثيرة من القانون المصري بالرغم من أصوله النابليونية قد استقر في محاكم مصر كفقه مصري خالص بحكم الممارسات والتفسيرات خاصة عقب صدور القانون المدني المصري للدكتور عبدالرازق السنهوري وإزاء هذا فمن يصبح استبدال قانون

سوداني السمت إنجليزي الأصل بالقانون المصري السمت الفرنسي الأصل ، تأصيلا سودانيا بأية حال من الأحوال ولو وقفت دعوة الدعاة انذاك عند تعريب القوانين والمرافعات لفهم الأمر ، لأن التعريب ضرورة من ضرورات السيادة الوطنية إلا أن إضفاء ظلال عقائدية على الأمر كان تشويشا متعمدا أخرج الأمر عن محتواه .

وعلى كل فاستجابة لتلك الصيحة المدوية تقرر إنشاء لجان خمس لإعادة النظر في القوانين السودانية بموجب قانون اللجان لسنة ١٩٦٨ وكلفت هذه اللجان بإجراء مسح للقوانين التي تطبقها المحاكم مع دراسة مدى تناسبها وتطابقها مع الأعراف والتقاليد والقيم المحلية وقدرتها على التلاؤم مع احتياجات التقنين الاجتماعي والاقتصادي مع العمل على تطوير النظام خاصة فيما يتعلق بتدوين القوانين ، وإزالة المفارقات بينها وتحديث العمل واتفقت جميع هذه اللجان على أن تكون نقطة الانطلاق في أعمالها هي الاعتراف بالقوانين القائمة مع العمل على مراجعتها بهدف الإبقاء أو التعديل أو الإلغاء حسب مقتضى الحال

ومن الجانب الآخر كما أسلفنا القول كانت هناك ضرورة كبرى لمثل هذه المراجعة المتكاملة إزاء الفوضى المربكة التي اكتنفت المحاكم فقد ظلت محاكم السودان تعمل وفق مجموعة القوانين التي أصدرها القاضي البريطاني هيرقاضي محكمة الخرطوم العليا حتى الحكم الذاتي وكانت آخر مجموعاتها المراجعة هي تلك التي أشرف عليها رئيس القضاء البريطاني لندسي في وقت لم يكن فيه بالسودان نائب عام أو وزير للعدل وظلت تعديلات القوانين ، منذ ذلك التاريخ ، تصدر كملاحق تشريعية دون أن تعدل أصول القوانين وقد تعدد العديد من تلك الملاحق بالصورة التي لم تعد تتوافر في أغلب المحاكم خاصة في الفترة التي أعقبت انتفاضة أكتوبر . وهي الفترة التي شهدت فيها الكثير من المؤسسات بداية الانهيار الأداء وكانت أغلب هذه المؤسسات ، من ناحية انتظام الأداء الديواني ، تسير بقوة الدفع في سني الاستقلال الأولى كما ضمن لها انتظام الأداء وجود قيادات سياسية ومهنية اما قد تمرست على العمل الحكومي في أعلى مراقيه أو كانت تحترم ضوابط العمل في الخدمة العامة وقد سار الحكم العسكري في حكم عبود على هذا النمط لا لسبب إلا أن النظام نفسه كان نظاما قائما على تحالف بين العسكريين والبيروقراطية المدنية والتي كانت تمارس واجباتها اليومية دون تدخل من السياسيين العسكريين وعلّ في القصة التي رواها الأستاذ كليف تومسون مايكشف عن مدى الإرباك الذي انتهى إليه العمل في دور العدالة وقد ضاعف من هذا الإرباك التوسع الذي شهدته المحاكم السودانية بإنشاء محاكم القضاة المقيمين وقضاة المديريات ، والتوسع في الدوائر الجنائية في الأقاليم دون أن يصحب هذا التوسع تحديث للمكتبات مما جعل بعض هؤلاء القضاة خاصة في الأقاليم النائية يعملون بموجب قوانين ألغيت أو عدلت

مايـو.. وتعديل القوانين :

مضت اللجان الخمس في واجباتها إلا أن الجو السياسي المشحون بالأزمات الحقيقية والمفتعلة أدى الى أن تحتل قضية مراجعة القوانين المقعد الخلفي بين هموم الحاكمين حتى جاءت حركة مايو ١٩٦٩ وكان من الطبيعي أن تحتل قضية مراجعة القوانين مكانا بارزا في هموم نائب رئيسها السيد بابكر عوض الله بحكم انه رئيس للوزراء ووزير للعدل ورئيس سابق للقضاء وصاحب القدح المعلى في الدعوة للمراجعة . وكان أول قرارات رئيس مجلس قيادة الثورة في هذا الميدان - هو إعلانه في الحادي والثلاثين من اغسطس ١٩٧٠ بقاعه الشعب تكوين لجنة لإعادة النظر في القوانين التزاما بميثاق أكتوبر ١٩٦٤ وذكر النميري في خطاب بهذه المناسبة (إن الحكومات الحزبية التي تعاقبت على البلاد بعد استقالة حكومة اكتوبر ظلت تتاجر بمبدأ تغيير القوانين وتشوه من معناه بالمحاولات المجهضة التي تمت تحت ستار مراجعة القوانين).

وهكذا انتهى الأمر بوضع لجان مراجعة القوانين التي انشئت في اكتوبر ١٩٦٤ على الرف ، وعهد أمر مراجعة القوانين إلى لجنة فنية ضمت نخبة من القانونيين المصريين بجانب العاملين بوزارة العدل وفي غضون ثمانية أشهر من تاريخ تكوينها أصدرت هذه اللجنة مشروعات القانون المدني السوداني ، وقانون المرافعات المدنية ، وقانون الإجراءات الجنائية ، وقانون العقوبات ، ونقلت كل هذه القوانين من القانون المصري دون مراعاة لظروف السودان خاصة في اقاليمه التي مازال العرف سائدا فيها ودون اعتبار للتقاليد القانونية التي استقرت في محاكم السودان على مدى خمسة وسبعين عاما ومن ناحية أخرى فإن الغالبية العظمى من العاملين بالقانون في السودان خاصة في القضاء وديوان النائب العام لم تكن تتوافر لهم الخلفية المعرفية الكافية عن النظام القانوني القاري ، والذي تعود إليه مشروعات القوانين المقترحة .

وهكذا انتقل العمل القانوني في السودان من إرباك إلى إرباك جديد يشبه كثيرا ماشهدته محاكم السودان عقب صدور قوانين سبتمبر ١٩٨٣ وقوانين مايو ١٩٨٤ بالشكل الزلزالي الذي تمت به وعلى أي هاراء شكاوى الكثير من العاملين بالقانون ضد الثورة القانونية الجديدة أصدر الأستاذ أحمد سليمان وزير العدل الذي خلف السيد بابكر عوض الله قراراً في مطلع اكتوبر ١٩٧٢ بتكوين لجنة من كبار رجال القانون في سلكي القضاء والمحاماة لدراسة كل من القانون المدني لسنة ١٩٧١ وقانون المرافعات لسنة ١٩٧٢، ومشروع قانون العقوبات لسنة ١٩٧٢ إما بهدف إلغائها ، أو تعديلها أو تعليق بعض نصوصها وقد كونت تلك اللجنة من السادة القضاة محمد أحمد أبورنات ، محذوب علي حسيب ، الشيخ عوض الله صالح ، الشيخ محمد الجزولي ، صلاح شبيكه ، حسن علوب ، إبراهيم

حاج موسى . عبدالمجيد إمام ، محمد يوسف مضوى ، جلال على لطفى ، عبدالرحمن عبده ، كما ضمت من المحامين زيادة ارباب ، عبدالعزيز شدو ، عبدالرحيم موسى ، عقيل أحمد عقيل ، عبدالله الحسن ، حسين ونى ، وميرغنى النصرى ، وشملت اللجنة ايضا من أساتذة القانون محمد محيى الدين عوض ، محمد إبراهيم الطاهر ، محمد الفاتح حامد ، وسعيد المهدى ، بيد أن الأستاذ أحمد سليمان لم يبق فى موقعه بوزارة العدل كثيرا إذ سرعان ماصدر الدستور الدائم وانشىء بمقتضاه ديوان للنائب العام كبديل لوزارة العدل عهد الأشراف عليه إلى الدكتور زكى مصطفى وقد بدأ الدكتور زكى من حيث انتهى خلفه بأسلوب منهجى فقرر فى البداية إلغاء جميع القوانين التى صدرت فى عام ١٩٧٢ على أن يستمر العمل لفترة زمنية محددة بالنظام القانونى الذى كان سائدا قبل إصدارها على أن يبدأ ديوان النائب العام فى إيجاد ثبت للقوانين السودانية التى صدرت بين عامى ١٨٩٨ و١٩٧٤ بهدف تصنيفها وتبويبها ، وإزالة ماعفا عليه الزمن أو تعارض منها مع ما استجد على السودان من تطور دستورى أو اجتماعى أو اقتصادى وكانت هذه الخطوة أمرا ضروريا ، روجع القانون او لم يراجع لكيما تتوافر امام العاملين بالقانون نصوص متكاملة للقانون السارى يسهل الرجوع إليها والاهتداء بها بعد أن ارتكبتهم التعديلات وتعديلات التعديلات دون أن تحصر كل هذه القوانين والتعديلات فى ثبت متيسر واقتضت جملة المراجعة هذه ، بالضرورة ، فحصا دقيقا للركام المطمور فى مستودعات القضائية فى الخرطوم العاصمة لافى الدامر والفاشر وجوبا مما جعل من المهمة امرا يتطلب ماهو اكثر من خبرة القانونيين فقد كان هناك دور هام للوثائقيين كما كان هناك دور أهم لخبراء مكافحة الآفات الحشرية .

وبجانب هذه المهمة القانونية الوثائقية كانت هناك مهمتان هما

اولا العمل على وضع مكان متقدم للشريعة كمصدر أساسى من مصادر التشريع وفق ماقالت به المادة التاسعة من الدستور الذى أخير فى ذلك العام مما يقتضى مراجعة القوانين لتبين أوجه تعارضها مع ، أو مجافاتها للشريعه

ثانيا إعداد مشروعات لقوانين لم تكن موجوده فى السودان أصلا وكانت المحاكم تعالج القضايا المثارة بشأنها على ضوء السوابق السودانيه المرتكزة على القانون الإنجليزى والأعراف السائدة مثل العقود ، والوكالة والمسئولية التقديرية ، والإثبات .

ونهج الدكتور زكى فى معالجته لقضية مراجعة القوانين منهجا مخالف لمنهج من سبقه حيث أوكلوا أمر المراجعة للجان متباينة الأراء ، متفاوتة الهموم ومتضاربة الأراء فآثر أن يوكل كل موضوع لشخص او شخصين محددين على أن يعرض

نتائج كل هذا على اللجان الموسعة والعاملين بالقانون في السودان وقد أثبتت التجارب ان اللجان الموسعة هي دوما مقبرة القضايا . فمشكلة اللجان دوما هو تشويش أقل الناس دراية فيها بما هم بصدد الحديث عنه وهكذا عهد إلى السيد محمد احمد أبورنات بمراجعة قانون العقوبات وقانون الإجراءات الجنائية يعاونه الأستاذان مجذوب حسيب وعمر المرضي ، وللسيد محمد إبراهيم النور بمراجعة قوانين الأراضي ، وللسيد احمد متولي العتباني بمراجعة قانون الإجراءات المدنية ومشروعات قوانين العقود والوكالة والبيوع التي قام بإعدادها الأستاذان زكي مصطفى ومحمد الفاتح حامد وحول هذه القوانين الثلاثة استرشد مؤلفاها بخبرة ثلاثة من أساتذة القانون في بريطانيا هم البروفيسور قاور من جامعة لندن ، والمستر اوبري دايموند سكرتير لجنة القوانين البريطانية ، والبروفيسور سليم عطية من جامعة إكسفورد وقد عرضت هذه القوانين على اللجنة الموسعة والتي انتظمت بجانب رجال القانون الذين أشرنا إليهم من المشاركين في صياغة مشروعات القوانين او إعادة النظر فيها الأساتذة خلف الله الرشيد ، رمضان علي محمد ، دفع الله الرضي ، مهدي الفحل ، الطيب عباس ، عبدالمجيد إمام ، فيصل عبدالرحمن علي طه وعقب اكتمال مراجعة القوانين وعرضها على العاملين بالقانون في ميادين القضاء والمحاماة والتدريس صدرت هذه القوانين تباعا في عام ١٩٧٤ أي عامين من المراجعة والتمحيص ، والنقاش وفي واقع الأمر فقد عرض مشروع قانون العقوبات والإجراءات الجنائية على رجال الشرطة أيضا بناء على توجيه من الأستاذ ابي رنات باعتبار أن دورهم في تطبيق هذه القوانين والالتزام بها لاتقل اهميته عن دور القضاة والمحامين وكان على رأس القوانين التي صدرت في هذه الفترة قانون الطبعة المراجعة للقوانين لسنة ١٩٧٤ (أول ثبت متكامل بالقوانين في السودان منذ الاستقلال) وقانون البيع لسنة ١٩٧٤ وقانون الإجراءات الجنائية ١٩٧٤ وقانون الإجراءات المدنية لسنة ١٩٧٤ وقانون الوكالة لسنة ١٩٧٤ وقانون العقود لسنة ١٩٧٤ وقانون العقوبات لسنة ١٩٧٤ وكانت أهم صفة لقانون الإجراءات المدنية والذي ألغى بموجبه قانون القضاء المدني لسنة ١٩٢٩ استبدال لمادة التاسعة في ذلك القانون التي كانت توجه القضاة في حالة غياب النص إلى الاستهداء بمبادىء العدالة والعرف والوجدان السليم بمادة أخرى وتقول هذه المادة (المادة الخامسة أ) في القانون الجديد « في المسائل التي لايحكمها أي نص تشريعي يصدر المحاكم المبادىء التي استقرت في السودان ومبادىء الشريعة الإسلامية والعرف والعدالة والوجدان السليم . وهكذا فلقد ألغى توجه القوانين السودانية القاضي بصريحا بأن يستهدي في حالات غياب النص والسوابق القضائية بمبادىء الشريعة الإسلامية ..

وسرعان ماوقف النميري حصنا يوميا يناهي بهذا الإنجاز ويسميه بالثورة التشريعية ، وهي الثورة التشريعية الثانية التي ناهى بها في عهده ، ولم تكن الأخيرة إذ سيراه بعد هنيهة في إبان الصحوة يصف نفس تلك القوانين بأنها

قوانين الطاغوت الشيطاني ، والاستعمار الفاسد وفي واقع الأمر استمرت هذه المباهاة بقوانين عام ١٩٧٤ حتى عام ١٩٨١ اى قبل عامين من عام الفتح الإسلامي في السودان وجاءت مباهاته الأخيرة تلك في معرض رسالة قدم فيها الكتيب الذى أعده مجلس الشعب حول ما أنجزه المجلس في مجال التشريعات والقوانين خلال فترة الولايتين الأولى والثانية . جاء في ذلك التقديم « يقيني أن ما جاء في هذا الكتيب من رصد لما تم فعلا في مجال التشريعات والقوانين في إطار الولايتين الأولى والثانية - إنما هو في ذات الوقت فرصة للتذكر والتفكر ومناسبة لتجديد العهد ورد الجميل إلى أهل السودان الذين أولوني ثقتهم الغالية (الأيام ١٢/٤/١٩٨١) . وبالرغم من هذا وقف الإمام النميرى أمام نفس هذا الشعب الذى طوق جيده بالجميل لصدور تلك القوانين ليعلن إلغاء نفس القوانين التي نظم فيها قلائد المدح باعتبارها قوانين لاتمت إلى الواقع والتقاليد والتراث بسبب بل إن بعضها يروج للفاحشة فيما قال وكما سنرى

ومما لاشك فيه ان تلك المراجعة تمثل إنجازا عظيما من حق العاملين بالقانون في السودان أن يفخروا به لأنها أول جهد يقوم به السودانيون أنفسهم لمراجعة القوانين الموروثة من عهد الاستعمار بل هو أول جهد يشارك في مناقشته العاملون بالقانون على كل مستوياته ، حتى المستوى التنفيذى (الشرطة) ومن المؤسى حقا أن تجيء إعادة النظر في هذه القوانين على يد من أسماهم القاضي يوسف الطيب رجلين وامرأة اميزهم كان قانونيا ناشئا مغمورا في ديوان النائب العام عندما انكب الفحول مثل أبي رنات ونور وعثماني ، وانهمك العلماء من قضاة وأساتذة يصنفون ويراجعون ثم يحملهم تواضع العلماء على الاسترشاد بكل ذوى الرأى داخل السودان وخارجه ولا نخال أن خبرة هذا الناشيء المغمور في السنوات الست اللاحقة من ممارساته القانونية في مكتب ناءٍ يلفظ إلى شارع الصناعات بالخرطوم قد اكسبته علما أو معرفة إضافية تؤهله لما أنيط به

ومهما يكن من أمر فعقب اكتمال مراجعة القوانين السودانية تركز جهد مكتب النائب العام في فهرسة كل هذه القوانين المستحدثة بجانب القوانين السارية منذ عام ١٨٩٨ وتعديلاتها حتى نهاية السبعينيات وكما أشرنا من قبل فإن آخر مجموعة من القوانين تم طبعها بصورة متكاملة في المجلدات التسعة لقوانين السودان التي أعدها القاضي البريطاني هيز . وجاءت فهرسة هذه القوانين حسب الترتيب الزمني (أى رصد القوانين حسب تواريخ سريانها) والترتيب الهجائي (حسب الحرف الأول لاسم القانون) والترتيب الموضوعي . وقد اختبرت موضوعات رئيسية مثل الدستور ، والمواضيع المتعلقة بالسلطة التشريعية والأجهزة السياسية والقوانين المتعلقة بالهيئة القضائية والنائب العام ، والقوانين المتعلقة بالسلطة التنفيذية ، والشئون الإدارية ، والقوانين المتعلقة بالمؤسسات ، والهيئات العامة ، والمجالس المتخصصة ، وقوانين حماية المجتمع مثل قوانين

الخمور والصيدلة والسموم واستخدام الأطفال ، والقوانين المتعلقة بحماية المال العام مثل تحديد الأراضي ، والتصرف في أراضي المدن والقرى غير المأهولة ، وقوانين الالتزامات الدولية مثل تبادل المجرمين ، والخدمات العامة للطائرات ، والحصانات والامتيازات الدبلوماسية ... إلـخ .

اكتمل هذا الجهد كله على عهد الدكتور زكي مصطفى تعاونه نخبة كريمة من أساتذة القانون ورجال ديوانه ، واستمر يشرف عليه حتى بعد تركه موقعه الرسمي وانتقاله إلى مهامه الأخرى في خارج البلاد وقد تمت طباعة الجزء الأكبر من القوانين في عهد خلفه الأستاذ زكي عبد الرحمن .. وقدم النائب العام الأستاذ زكي عبدالرحمن لتلك القوانين بأنها :

أولا هي أول طبعة مراجعة للقوانين تصدر منذ استقلال السودان

ثانيا إنها الطبعة الوحيدة من بين الطبعات التي صدرت حتى الان والتي تعتبر نتاج القانونيين السودانيين وجهدهم .

ثالثا إنها الطبعة الأولى التي انجزت باللغتين العربية والإنجليزية وأعطت معنى ومضمونا للنص الدستوري الذي يجعل اللغة العربية اللغة الرسمية للدولة

ثم أشاد النائب العام بسميه النائب العام الأسبق والذي كان له فضل المبادرة بهذا المشروع الهام ، والذي استمر في الإشراف عليه حتى بعد أن انتقل إلى موقع عمل آخر .

الدكتور الترابي والثمانون ألفا :

وقد تعثر طبع الأجزاء الأخيرة من مجلدات القوانين نسبة لمشاكل الطباعة في دار النشر بجامعة الخرطوم والتي قامت بطبع المجلدات الخمسة الأولى وأراد القدر الساخر أن تتم طباعة ماتبقى من مجلدات ، دون أن تمسها يد التغيير ، على يد النائب العام الدكتور حسن الترابي ، وتم ذلك الطبع في بريطانيا في مطابع مودي حكيم لقاء مبلغ ثمانين ألف جنيه استرليني وشملت هذه المجلدات المجلد السادس إلى الحادي عشر والتي تضمنت فيما تضمنت قانون العقوبات ، قانون الإجراءات الجنائية ، قانون البيع ، قانون الوكالة ، قانون الإجراءات المدنية وعديدا من القوانين التي تتناول الضرائب مثل قانون ضريبة التنمية ، قانون ضريبة المبيعات ، قانون ضريبة الدخل وقانون رسوم الدمغة ، ولانخال الدكتور الترابي ، وقد سارع بالتعجيل بصدور هذه القوانين ، كان يظن أن فيها مايتعارض مع شريعة الله وإلا فما كان ليمهرها بتوقيعه أو يكلف الخزينة التي ابهظتها الديون بسداد فاتورة طبعها لتلغى بعد بضعة أعوام .

لا يحال هذا لأن الدكتور الترابي ظل ثابتا على موقفه حول هذه القوانين ، كما سنوضح ، حتى في إطار المراجعات اللاحقة التي تمت على عهده لتقصي على أوجه التعارض بين القوانين السودانية والشريعة الإسلامية إلا أن الدهشة سرعان ما اعترت الناس عندما انتصب الدكتور خطيبا في جامعة القاهرة فرع الخرطوم عقب قوانين سبتمبر ١٩٨٣ يحدث الناس عن الدول العربية التي تبث سموم ثقافتها المتهتكة المبتذلة في جسم تشريعاتنا الوضعية حتى تملكتها ، وتملكت أمر القائمين عليها زماناً طويلاً . (الصحافة ١٦/ ١١/ ١٩٨٣)

القانون السوداني .. والشريعة الإسلامية

ولنترك حديث التهتك والتبذل جانبا لنتناول جهد الدكتور الترابي في إعادة النظر في القوانين الإسلامية حتى تتماشى مع الشريعة وكان ذلك في عام ١٩٧٧ إبان تولي الدكتور حسن عمر لديوان النائب العام ففي الثالث والعشرين من شهر مايو ذلك العام أصدر نائب رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء الأستاذ الرشيد الطاهر قراره رقم (٢٣٦) بتشكيل لجنة لمراجعة القوانين السارية في البلاد حتى تتناسب مع تعاليم الدين الإسلامي وأشار ذلك القرار إلى صدوره تنفيذا لتوجيهات رئيس الجمهورية في لقائه الشهري بتاريخ ٢٨/ ٤/ ١٩٧٧ وتضمن القرار تشكيل لجنة عامة من العلماء الأجلاء الآتية أسماؤهم

حلف الرشيد رئيس القضاء عون الشريف وزير الشئون الدينية والأوقاف الشيخ محمد الجزولي قاضي القضاة حسن عمر النائب العام ، علي [illegible] وزير الدولة [illegible] والرياضة جلال علي [illegible] [illegible] عوض الله صالح مفتي [illegible] [illegible] الإسلامية ، [illegible] فرنسي [illegible] [illegible] عميد كلية حقوق جامعة الخرطوم [illegible] [illegible] مقرر [illegible] [illegible] [illegible] الأستاذ محمد إبراهيم [illegible]

●●●

وتجلت هذه اللجنة [illegible] العام وتضم الأستاذة [illegible] الجمهورية مصر ، [illegible] الكيلاني الأستاذ بجامعة [illegible] محمد صبحي بجامعة [illegible] محمد [illegible] الأستاذ بجامعة الرياض صديق [illegible] بجامعة الرياض محمد سلام مدكور أستاذ بجامعة القاهرة ومحمد الفتح حامد عميد بحقوق بالخرطوم وكلفت اللجنة بما يلي :

١ ـ إعداد الدراسات المستمدة من قواعد الشريعة وآراء الفقهاء حول تنظيم المعاملات بين الأفراد والمؤسسات مما يتناول الحقوق والواجبات وقواعد الإثبات في جميع فروع القانون .

٢ ـ إعادة النظر في جميع القوانين السارية في السودان لمعرفة مايتعارض مع الشريعة الإسلامية وقواعدها .

٣ ـ رفع ماتتوصل إليه من دراسات إلى اللجنة العامة

وكان واضحا من اختيار بعض أعضاء تلك اللجنة الإيحاء بتمثيل كل المدارس والاتجاهات الفقهية والثقافات المتجانسة التي تعكس حقيقة الوضع في السودان خاصة والموضوع المثار ليس بالموضوع القانوني البحت وبالرغم من هذا فقد جاء الاختيار قاصرا إذ لم تتضمن اللجنة أي قانوني جنوبي ، أو قانوني من أقاليم السودان الذي يلعب فيها العرف دورا هاما في فصل الخصومات بين الناس ، أو أي قانوني من المدارس الفكرية الإسلامية في السودان التي ظلت تجاهر برأي نقيض في كيفية تطبيق الشريعة الإسلامية مثل الجمهوريين ولذا فإزاء هذا القصور أثار عضو اللجنة الدكتور محمد الفاتح حامد في الاجتماع الأول المشترك بين اللجنة العامة واللجنة الفنية ، والذي ترأسه الدكتور حسن عمر بمكتبه مساء الثلاثاء ١٩٧٧/٨/٣٠ ضرورة تمثيل القانونيين الجنوبيين وقد شارك في ذلك الاجتماع ، جسيما تشير مضابطه ، الدكتور عون الشريف ، علي شمو ، سيد أمين ، ميرغني النصري ، علي محمد العوض علي عبد الرحمن ، المستشار جمال سيوني ، الشيخ محمد الجزولي ، إميل قربقلي ، محمد الفاتح حامد ، حسن الترابي ، صديق الصرير ، وجاء في مطلع خلاصة مداولات الاجتماع التوجيه التالي من اللجنة المشتركة .

١ ـ تلتمس اللجنة من رئيس الوزراء إشراك بعض الإخوان الجنوبيين في عضوية اللجنة وتترك لحكمته مراعاة تمثيل مختلف اتجاهاتهم وذلك ليتم تمثيل الكيان الجنوبي وتوثيقا للتفاهم حول قوانين البلاد وقدرت اللجنة الا يثور اشكال حول وضع غير المسلمين في النظام القانوني المقترح وان يكون لهم دور إيجابي فيه .

٢ ـ التماس لرئيس الوزراء لضم وزير التربية للجنة ليشارك في التوعية العامة وفي توفير العنصر التربوي اللازم لمشروعات إصلاح القانون الإسلامي

٣ ـ توجه اللجنة بإشراك كافة القانونيين في عمل اللجنة كالقضاء والمستشارين والمحامين وأساتذة القانون وطلبته .

وما إن جاءت هذه التوصية حتى أصدر رئيس الجمهورية قراره رقم ٤٥٦ لسنة ١٩٧٧ في يوم ١٩٧٧/١٠/٢٥ بتوقيع النائب الأول أبوالقاسم محمد إبراهيم والقاضي بإضافة اربعة أعضاء للجنة العامة هم دفع الله الحاج يوسف ، فرنسيس دينق ، أمبروز رينى عضو محكمة الاستئناف واكولدا امان تير المحاضر بجامعة الخرطوم . وبعبارة أخرى كان واضحا للذين يسعون لإجراء تعديلات جذرية في قوانين ذات توجه ثقافي وفقهي معين - كان هؤلاء السعاة من السياسيين أو الفقهاء القانونيين - بأن هناك واقعا ثقافيا اجتماعيا لايمكن للناس تجاوزه كما كان واضحا أيضا بأن التعديل الجذري للقوانين ليس من الأمور التي يمكن أن تترك لفرد أو مدرسة فكرية بعينها لأن ثبات أي قانون في رضا الناس به وقبولهم له .

وعلى كل فقد اتخذ ذلك الاجتماع المشترك قرارات أخرى هامة حول خطة مراجعة القوانين فمن بين المبادىء الهادية التي اقرتها اللجنة لتحديد ماهو مخالف للشريعة في القوانين أن المخالفة البينة هي إباحة الحرام أو تعطيل الواجب بغير ضرورة كما أكدت اللجنة التزامها بالمبدأ الفقهي القائل بأن الأصل في الأشياء الإباحة مالم يحرم بنص ويتضح من قراءة هذه المبادىء والتوجيهات إدراك اللجنة لأن أي قانون لايبيح حراما أو يعطل واجبا لايمكن أن يبعث بالتعارض مع الإسلام بل هو من الأمور التي يقرر فيها الناس بإرادتهم ، وحسب واقعهم ابتداعا ، أو قياسا ، أو اقتباسا من أية تجارب بما في ذلك تجارب الهند والسند وبلاد تركب الأفيال كما يستشف المرء من نفس القرار أن تعطيل الواجب نفسه أمر مباح إن دعت له الضرورة فالضرورات تبيح المحظورات ، وتقدير الضروره دوما لايتقرر بانطباع أو اعتقاد ذاتي ، وإنما تحكمه معايير موضوعية

وذهبت اللجنة في اجتماعها الثاني لتقر خطة المراجعة وهي تشير إلى مبادىء هامة لابد من مراعاتها عند تلك المراجعة منها .

أولا يسرى تطبيق مقتضى الشريعة من حيث قلة الجرح العملي الناشىء من طرح النظم القائمة لئلا يقع ارتباك عظيم أو فساد في ضرورات حياة الناس ونظام الدولة .

ثانيا مراعاة الرأي العام من حيث الاستجابة لتعلقه بالمشهور من الأحكام الشرعية وتبشيره بالأدعى إلى التقبل الفوري ومن حيث الحاجه لتقديم الوطنة الإرشادية لبعض الأحكام التي يخشى أن تحدث فتنة إذا أخذ بها قبل ترقيه فهمهم لحكمة الشرع وتربية استعدادهم لاحتمال وقع تكاليفه

ومن الواضح الجلي أن اللجنة كانت على بينه من أن الإطراح الفوري للنظم القائمة (يؤدي إلى ارتباك عظيم أو فساد في ضرورات حياة الناس ونظام الدولة)

ولذا فقد نبهت إلى ضرورة تحاشى الإيغال الغليظ فى تطبيق الأحكام الشرعية ومن الجلى ايضا أن اللجنة على يقين تام بأن (التقبل الفورى) والاستجابة العاجلة لأحكام الشرع ووقع تكاليفه ليس بالأمر اليسير بل إن التطبيق الفورى قد يكون مدعاة لفتنة ، ولذا فقد دعت لما أسمته بالتوطئة الإرشادية ولا شك فى أن توجه اللجنة فى معالجة بعض القوانين كان يؤكد هذا الحرص على التدرج ، ومن ذلك توصياتها بالتدرج فى مشروع قانون حظر الخمر بالرغم من ان الشرب ظاهرة اجتماعية غير معافاة وما كان رد الفعل على حظره الفورى يثير من الجدل والفتنه ما أثارته قوانين أخرى صدرت فيما بعد مثل القطع والرجم وإلغاء الضرائب كلها ضربة لازب .

واهتداء بكل هذه المبادىء خلصت اللجنة التى راجعت ٢٨٦ قانونا إلى أن ٣٨ قانونا منها فقط تتعارض مع الشريعة الإسلامية بيد أن الأمر العجاب هو أن التعارض مع الشريعة فى كل هذه القوانين الثمانية والثلاثين باستثناء اربعة أو خمسة قوانين لم يكن فى جوهر القوانين وإنما لاحتوائها على مواد تبيح الحرام مثل الإشارة للفائدة (الربا) فى قوانين المصارف ، وقانون إشهار الإفلاس ، وقانون التركات ، وقانون مشروع الجزيرة (النص على الفائدة فى المادة ٢٩ من ذلك القانون) وقانون السندات المسجلة أو القوانين التى اشارت إلى الخمور مثل قانون رسوم الدمغه (الإشارة إلى الخمور فى الجدول المرفق به) أو القوانين التى يستشف منها إباحة المقامرة (الميسر) مثل قانون اليانصيب والمراهنات

اما القوانين الأخرى التى ارتأت اللجنة أن بها ما يتعارض مع الشريعة فتنقسم إلى قسمين قانون العقوبات والذى تتعارض بعض مواده مع الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بنوعية بعض الجرائم المنصوص عليها والعقوبة على هذه الجرائم (الحدود) اما القسم الاخر فيثير شبهة كبرى حول التوجه الأيديولوجى لدعاة الصحوة الدينية ودعاة أسلمة القوانين فمن بين القوانين التى قيل بتعارضها مع الشريعة الإسلامية . قانون الأراضى غير المسجلة لسنة ١٩٧٠ وشبهة تعارضه فى شرعهم هى أنه يمنع من إحياء الأرض لأن القانون ينص على ملكية الدولة لجميع الأراضى غير المسجلة وكأن إحياء الأرض هذا تجريم للملكية الخاصة أو مناهض للملكية العامة ومن بينها الاعتراض على قانون تأميم البنوك لسنة ١٩٧٠ ليس فقط لنصه على الفائدة بل « لشبوء » شبهة تعارض مع مفاهيم العدالة فى الإسلام ، فعدالة الإسلام فى شرع الصحويين تحرم تأميم المرافق الكبرى علما بأن الاسلام المفترى عليه قد جعل الناس على لسان نبيه الكريم شركاء فى ثلاث الماء والكلأ والنار ، وهذه بلغة اليوم هى الموارد المائية ، والزراعية ، والطاقة وهو لصيق بهم حسب ضرورات زمننا وواقعه

وعلى أى فان تلك اللجنة والتى اكتملت جهودها بفضل إسهام الدكتور الترابى واصبحت بعض توصياتها مشروعات قوانين على يده كنائب عام قد هدتها

حكمتها إلى أن مائتين وخمسين قانونا من قوانين السودان التي بلغ عددها آنذاك مائتين وستة وثمانين لاتتعارض مع الشريعة الإسلامية وإن الثمانية والثلاثين قانونا المتعارضة مع الشريعة ينحصر تعارضها في بعض المواد لا في جوهر القانون . ومن اجل هذا احسننا الظن بالنائب العام الدكتور الترابي عندما سارع بطلب تلك القوانين لأننا حسبناه قد تثبت من إسلاميتها وعدم تعارضها مع واقعنا وتراثنا وحضارتنا واصالتنا فما الذي حدث بين عام ١٩٧٨ عندما تمت تلك المراجعة وعام ١٩٨٣ عندما اصبحت كل هذه القوانين رجسا من عمل الشيطان يستدفعه الصحويون بالفاتحة والمعوذتين ؟؟

الإسلام .. وفرية العدالة الناجزة :

ولعل الذي اطلع على الفصل الثامن من كتابنا عن السودان في عهد النميري (السودان والنفق المظلم) ليس بحاجة إلى أن نكرر له الوقائع التاريخية التي سبقت إصدار حكم الإعدام على تلك القوانين الاستعمارية الطاغوتية واستبدالها بما سموه القوانين الإسلامية انتحالا وتدجيلا ولا يختلف اثنان في أن إصدار تلك القوانين كان رد فعل سياسي مباشر على إضراب القضاة وما عناه ذلك الإضراب من تحد جريء لصاحب السلطان الأعظم ولو كان ذلك الإضراب إضرابا مطلبيا مهنيا لما أثار لدى النميري من الاهتمام ما اثار فهو أسخى الناس في العطاء حتى وإن عشعشت العناكب في خزائن ماله فإن كان أهل السودان قد عرفوا ظاهرة « الأقرع الزهي » في حياتهم الخاصة إلا أن واحدة من إنجازات الرئيس النميري هي انتقاله بهذه الظاهرة الفريدة من الحياة الخاصة إلى ميدان العمل العام ربما باعتبارها أيضا مستمدة من « واقعنا وتراثنا »

■■■

كان إضراب القضاة إضرابا من اجل مبدأ هو حماية استقلال القضاة والذي يضرب من أجل استقلال القضاء اليوم قد يضرب غدا من اجل مبدأ سيادة القانون وقد يحمل غيره على الإضراب في اليوم الذي يليه من اجل حماية الحريات وزاد من ذعر النميري تحرك بعض المحامين وهو تحرك لم يصل إلى حد الاضراب الذي دعا له البعض وإن كانت النقابة قد أعلنت رأيها بأسلوب واضح في المذكرة التي رفعتها لرئيس الجمهورية في يونيو ١٩٨٣ تحت عنوان « حول أزمة استقلال العدالة » وأشارت تلك المذكرة إلى اللقاءات التي تمت مع النائب العام الأستاذ الرشيد الطاهر ورئيس القضاء ورئيس الجمهورية لإيضاح وجهة نظرها فيما اسمته المسألة المبدئية الخاصة بطرائق عزل القضاة قانونيا ودستوريا ، ومن ثم كيفية حل المسألة الموضوعية في دائرة الأزمة القضائية الراهنة وبالرغم من بعض التعبيرات اللولبية مثل حل المسألة الموضوعية والأزمة القضائية فإن المذكرة حددت في شجاعة أربع قضايا هامة :

أولا : إعادة النظر فى القرار الجمهورى القاضى بفصل القضاة بما يتفق مع هيبة وكرامة القضاء .

ثانيا : تعزيز الجهود من أجل تأكيد استقلال القضاء

ثالثا : العمل على توطيد سيادة حكم القانون باعتباره الضمانة الجوهرية لسيادة حقوق الأفراد .

رابعا : العمل والدفاع عن الحقوق الأساسية والحريات الديمقراطية للإنسان

ولا شك فى أن النميرى قد أحس بما تدر به النقطة الرابعة من شر مستطير

بيد أن مسار الأحداث يكشف أن مكتب النقابة قد اثر لأسباب بعضها موضوعى مثل العمل على حل مشكلة القضاء وبعضها ذاتى مثل موقف نقيب المحامين الأستاذ ميرغنى النصرى والذى كان ممزقا بين تأييده للتوجه الاسلامى الجديد ومسئوليته كقائد لمجموعة ترفض هذا التوجه اثر مجلس النقابة بهذه الأسباب التزام منهج التفاوض مع رئيس الجمهورية لا المجابهة ولا شك أيضا فى أن هذا هو السبب الذى حدا برئيس الجمهورية لأن يضم رئيس القضاء السابق والقاضى محمد ميرغنى مبروك رئيس القضاء الحالى ، ونقيب المحامين الاستاذ ميرغنى النصرى لكل اللجان التى اشرفت على وضع الحل النهائى و ما وحى النميرى بأنه الحل النهائى للأزمة حتى يكسب قراره شرعية إضافية بإشراك القضاة والمحامين فيه وكما سنرى فإن الرئيس المأكر لم يكن يسعى لحل نهائى وإنما لتخدير موقوت يتسور به الأزمة ريثما ينقض على القضاة المتمردين حتى لا يتكرر مثل تلك السابقة الخطيرة وكان على رأس تلك اللجان لجنة سميت باللجنة القومية لتنفيذ استراتيجية العدالة الناجزة ضمت أحد عشر عضوا هم النائب الأول لرئيس الجمهورية ، نائب رئيس الجمهورية ، الأمين الأول للقيادة المركزية للاتحاد الاشتراكى ، حكام الأقاليم ، رئيس القضاء ، المستشار القانونى لرئيس الجمهورية ، المدعى العام ، وزير التربية نقيب المحامين كما انبثقت من تلك اللجنة بضع لجان فنية أهمها لجنة تعديل قوانين الإجراءات الجنائية والمدنية وانتظمت فى عضويتها المدعى العام ، عميد كلية القانون بجامعة الخرطوم ، رئيس القضاء ، المستشار القانونى لرئيس الجمهورية ، نقيب المحامين وتلخصت واجبات تلك اللجنة فى الآتى

* اختصار قوانين الإجراءات الجنائية والمدنية والتقدم بتوصيات لتعديلها والإضافة إليها بما يحقق الأهداف التالية :

أ ـ اختصار وتبسيط إجراءات التقاضى .
ب ـ وضع الضوابط التى تكفل سرعة الفصل فى القضايا .

ج - وضع إجراءات للحد من البلاغات الكيدية .
د - توفير الحماية للشهود .

وكان بجانب هذه اللجنة لجنتان أخريان إحداهما كلفت بدراسة ظروف وشروط العمل بالنسبة للقضاء . وثانيتهما كلفت بالنظر في قضايا التعليم القانوني

وبالطبع لم يكن رئيس الجمهورية بحاجة إلى كل هذه الروبعة الصارخةضد القضاء ، فجوهر الأزمة هو اتهام ناب لم يقم عليه دليل وجهه الرئيس لبعض القضاة وقرار ظالم بني على هذا الاتهام المشبوه وكان النميري قد أعلن في افتتاح محكمة العاشر عن عزمه على تطهير العدالة من «المرتشين والمقامرين ومعاقري الخمر والعدالة مفهوم جامع ومؤسسة شاملة تنتظم القاضي والمحامي ورجل الأمن والوالي الذي يسوس الناس وكم كان غريبا أن يؤرق ارتشاء بعض القضاة الإمام العادل ولايهز ضميره فساد من هم إليه أقرب من حبل الوريد ولكن ليست هذه قضيتنا قضيتنا هنا هي أن أمر القضاة الفاسدين والمقامرين والخمريين كان يمكن أن يعالج بالاسلوب الذي تعالج به مثل هذه القضايا وهو تقديم وثائق الاتهام والتحقيق العادل ثم المحاسبة الصارمة لكل من يثبت فساده ولاشك في أن سلك القضاء كغيره من أسلاك الخدمة العامة الشائكة قد تسللت إليه أنماط من البشر لا تستحق أن يذرف عليها المرء دمعة واحدة إلا أنه من الظلم بمكان تعميم هذا الحكم العليط على كل الهيئة القضائية .

ونجيء للحديث عن العدالة الناجزة الذي كان هو الآخر محاولة للهروب الدائري من مشكلة هامة هي النقص في الإمكانات المادية والمعينات العملية وظروف العمل المعاقة التي تمكن المحاكم من أداء واجبها بالسرعة المطلوبة فالكثير من دور المحاكم أصبحت كالخرائب والإنقاض ، ودواوين القضاء تعشش فيها العناكب ، ووثائق المحاكم والتي هي ثبت بسوابق الأحكام وإشهار لحقوق الناس (مثل تسجيلات الأراضي) أخذ يهترىء ماسلم منها من قصم الفئران حملت هذه الظروف كلها ناشئة القضاء - بعد أن أعيتهم الحيل - على إعلان استقالتهم الجماعية في عام ١٩٨٢ أي قبل عام من أزمة القضاء الكبرى وكان رد النميري يومذاك هو استدعاء رئيس القضاء لإبلاغه بأنه قرر قبول استقالة جميع القضاة وهو قرار أصر عليه بالرغم من إلحاح الأستاذ خلف الله الرشيد رئيس القضاء في ترجيه الايقدم على هذه الخطوة لما لها من انعكاس سيىء في خارج السودان ، وأثر ضار على سير العمل في داخلة ولم يرد النميري عن هذه العلواء إلا موقف نائبه الأول الفريق عبدالماجد حامد خليل والذي أعلن انحياره الكامل لمطالب القضاة وإدراكه لبواعث إصرارهم وكان عبدالماجد واحدا من القلائل في مراقي الدولة العليا ممن ملكوا ثبات الجنان ، وصراحة المقول وهم يصدعون

بالحق دون أن يمضغوا الكلمات كما كان سيبر الاحرين -وما هو «اكبر ياريس أنت ان الجميع» ويالها من أنوة " بل ما أصبح هؤلاء الأبناء وقد تيتموا جميعا وانتهوا إلى مايحسبونها مأدبة لئام .

كان هذا هو الجو الذى وقف فيه الميرى ليعلن على الناس بيانه لحافى الغليظ حول القضاء ويتبعه بحملة عنيفة ضد تعطيل القضاء لحقوق الناس ثم يضيف بأنه سيحمل لواء ثورة جديدة من أجل العدالة الناجزة وبعبارة أخرى فقد أراد الميرى أن يضع القضاة فى موضوع الدفاع عن النفس بتأليب الناس عليهم خاصة وللناس شكاواهم الكثر حول تلكو القضاء وكما أسلف القول فإن هذا التلكؤ يعود بعضه إلى انعدام الخبرة ، وبعضه إلى ضعف الرقابة ، وغالبه الأعم لفقدان مقومات العمل الأساسية مثل دور المحاكم المعدة إعدادا صحيا ومهنيا صالحا ، ووسائل النقل والترحيل ، وأجهزة التسجيل والمراجع القانونية ومصادر الأحكام المتيسرة وإن كان إحكام الرقابة على الأداء أمرا يخص القائمين على أمر القضاء فإن القضاة لا يملكون من شيء إزاء النواقص الأخرى وعلى أى فإن أمكن للنظام أن يوفر للقضاء أكثر مما طالبوا به بعد استقالتهم المشهورة فى عام ١٩٨٣ فما الذى حال بينه وبين تحقيق ذلك من قبل عندما طالب به ناشئة القضاء ؟

ومن الجانب الآخر فإن مشاكل القضاء الإدارية ومنها الرقابة ليست بحاجة إلى إعلان ثورة او خطب تشهير فى الفاشر القصية أو لجان قومية وهمية تجتمع وتنفض فالإدارة الحسنة هى الاستغلال الأمثل للموارد ، والتوزيع الأكثر عقلانية للقضاة ، والرقابة الاكثر ضبطا وإحكاما فى إطار اللوائح والنظم القائمة فقد كان المسئولون عن القضاء يمارسون هذه الواجبات دون ضجيج أو ضوضاء عبر التفتيش الدورى ، وضبط ساعات العمل ، والتوجيه الدائب من خلال منشورات رئيس القضاء منشور أبى رنات فى أغسطس ١٩٥٧ حول أحكام الإعدام والذى وجه فيه القضاء بسرعة البت فى مثل هذه القضايا بحيث لايزيد الفترة بين الحكم ورفعه إلى السلطة المصدقة على أسبوع واحد ومنشوره الذى ورد ذكره حول بلاء الإصلاحيات من الجانحين وقد صدر ذلك المنشور عقب واحدة من زياراته الدورية إلى إصلاحية الجريف .

والتعليم القانونى لايخاله هو الآخر بحاجة إلى لجان ومجالس واندلاع ثورات ولو كان للنظام ذاكرة لاسترجع من ذاكرته الكثير من المعلومات حول هذا الأمر لاسترجع مثلا مشروع التدريب القانونى من خلال العمل والذى تقدم به النائب العام الدكتور زكى مصطفى لمجلس الشعب إبان استعراضه لسياسة الديوان أمام المجلس عقب توليه ويقوم ذلك البرنامج بجانب البعوث الدراسية الخارجية على عقد حلقات دورية للتدريب والنقاش ينظمها أساتذة القانون وكبار العاملين فى حقل القضاء والمحاماة من العاملين والمتقاعدين وقد رفض الانخراط فى برامج

التدريب هذه ، يومذاك ، من وجهت لهم الدعوة من القضاء والمحامين ولعل الرافضة تلك قد رأت أن ليس في العلم زيادة لمستزيد ولا نحسب أن صحبنا هؤلاء قد قرءوا مقالة أبوقراط «ليس لي من فضيلة العلم إلا علمي بأني جاهل» ولهذا فقد اقتصرت برامج التدريب تلك على المستشارين القانونيين في ديوان النائب العام ولو كانت للنظام ذاكرة لاسترجعت جهدا في وزارة التربية حول التعليم القانوني في إطار مشروعات إعادة تنظيم التعليم العالي ويذكر في هذا المقام اللجنة التي كونها برئاسة القاضي العالم الأمين محمد يوسف مضوي وضمت لجنة من أساتذة القانون والقضاء والمحامين ولاشك في أن تقرير تلك اللجنة يرقد اليوم هانئا - و غير هانئ - بين عضته أسمال الفئران أو قضت على حواشيه الأرضة - في صناديق مجلس التعليم العالي أو وزارة التربية وكان قد استرعى نظري في تلك الدراسة رسالة مرفقة من عضو اللجنة الأستاذ المحامي محمود حاج السميح وكعهده دوما كان محمود محمودا فيما قال وكتب شأن كل من لايلهو بالشعارات ولا يجنح للغو من الحديث ولا يصدر الاتهام إلا بدليل ، ولا يدفع الحجة لا بسند وحجة أوثق ثم يذهب محمود مذهب من يدرب مثله على النظام المصري يتحدث عن قوانين الاستعمار ، وإطلاق التهم على تراث زاكر كما لم يكفيء على نفسه مثل أولئك الذين يرون أن ليس في الإمكان أبدع مما كان ، ولهذا ينكرون التراث والأعراف والتحول الاجتماعي اللاهث

وجاء في تلك المذكرة « إن الذين يقولون بأن النظام القانوني المتبع في مصر والتي تربطنا بها علائق الجوار ، و الثقافة ، واللغة - هو أصلح الأنظمة لايدركون أن هذه العوامل تشكل نقاط التقاء وإن النظام المصري يشكل بعدا تربيا يمكن أن نتهل منه ما يتفق وظروفنا الخاصة ولكنه لايمكن بأي حال جعله النظام الذي نبني عليه تعليمنا القانوني الموحد والقول بخلاف ذلك يهدد اعتبارات التطورين الاجتماعي والسياسي المستقلين للسودان ، وخصائصه القومية ، وتكويناته الاجتماعية المتباينة وذهبت المذكرة للقول بأن نفس الأسباب تجعلنا نستبعد توحيد القانون على أساس القانون الإنجليزي واللغة الإنجليزية على الأبعد استبعادنا للقانون الإنجليزي كأساس لتوحيد تعليمنا القانوني بدءا لأحكامه التي تستقر عليها قضاؤنا ولا تتجافى مع ثقافتنا كما لايعني بعد أسلوبه التعليمي المتقدم وخلصت المذكرة إلى أن التعليم القانوني الموحد لابد أن يقوم على قدر من التنوع والانفتاح تمهيدا لخلق الفقه السوداني الأساس الحقيقي للتوحيد .. وفي سبيل هذا لابد من :

١ - التركيز على الدراسات القانونية المقارنة وحذف كل المواد التي تساعد بدرجة أقل في تكوين الملكة القانونية .

٢ - أساس التوحيد لابد أن يكون فقها سودانيا أصيلا يأخذ من أحكام الماضي

---

(١) عمل المؤلف كوزير للتربية في الفترة مابين فبراير ١٩٧٥ واغسطس ١٩٧٦

كل ماتلاءم وانسجم مع البيئة .

٣ ـ ازدهار الفقه لايتم بغير استخدام اللغة العربية .

٤ ـ الجمع بين تعليم الشريعة والقانون .

٥ ـ دراسة التشريعات السودانية .

٦ ـ دفع حركة التقنين والتعريب التى بدات اخيراً

يقول من المؤسى إن النظام قد أصبح نظاما فاقد الذاكرة يسعى فيه كل واحد لاختراع العجلة من جديد ويفيد ماقلناه فى هذا المقام ،كتب لاخير فيما ان لم نقلها إن الدولة الحديثة لاتقوم ولاتستقر إلا عبر المؤسسة والذاكرة الحضارية والذاكرة الحضارية هى التوثيق والتعبئة الاسترجاعية وفى واقع الامر فإن اى تنظيم حتى التنظيمات البدائية لا يستقيم شئنها بدون ذاكرة ، وذاكرة المجتمعات البدائية هى اقاصيص الكبار التى تروى للصغار وتتحدث عن السوابق . وتكشف للناس اوجه الترابط بين الماضى والحاضر ووفق هذه التجارب والسوابق ينظم المجتمع نفسه ويضبط العلاقات بين افراده ومجموعاته بيد ان قائلا قد يقول بحق إن التميرى لم يكن يعنيه من كل هذه المظاهرة عدالة القضاء ناجزة كانت أم غير ناجزة او تطوير التعليم القانونى او تاصيل القوانين فما كان يشغله هو لعبته المفضلة لا وهى الإرتباك وتغيير الفرس فى حومة السباق حتى وان كان فرسه ذلك مهرا أبيا او جوادا جامحا لاسبق له عنان ولا عجب أن لم يبو للتميرى فى نهاية الأمر لا الفرس العجفاء اثر التميرى إذن ان يرتل الناس بالهائهم عن موضوع استقلال القضاء وازمة القضاء باسطورة جديدة اسمها الثورة التشريعيه والعدالة الناجزة وكان يدرك وهو يفعل هذا انه يصيب القضاء فى مقتل فما اكثر من سيؤذونه من الذين عانوا من بطء الإجراءات القضائيه ، ويمجد بعض القضاة ، واحابيل بعض المحامين فى تعطيل العدالة بحيل إجرائية كثر .

وهكذا اخذت المنابر تهتز بالحديث حول العدالة الناجزة ، والصحف تطفح بمقالات بعض القانونيين وهم يجاهدون النفس لإيجاد تكييف قانونى لهذه الثوره المباركة مما سنورد جوانب محورية منه فى فصل لاحق حول القضاء فى الاسلام ولكننا سنقف عند واحدة من هذه الشروح والحواشى لتوجهات الرئيس فى مسعاه لإرساء قواعد العدل الناجز ألا وهى تعليق النائب العام الدكتور حسن الترابى لجريده الشرق الأوسط (١٩٨٣/٥/١٧) أى قبل صدور القوانين الإسلامية بأربعة اشهر قال الدكتور وهو يشرح مفهوم العدالة الناجزة إن البرنامج ـ أى برنامج العدالة الناجزة ـ اتجه إلى اتجاهين الأول لديوان النائب العام إذ أن كثيرا من التظلمات التى تتبع لديوان النائب العام وانقطاع العام يمكن أن تسوى فى إطار الديوان اما الاتجاه الآخر التى اتجدت ـ وهو قبل البرنامج ـ حملة من القوانين أجرت تعديلات فى الإجراءات المدنية والجنائية بصوره تسرع من حركة

السير في القضايا ومضى الدكتور الترابي لمتناول بالذكر أسبابا عديدة تقود لبطء الإجراءات مثل قلة القضاة وضعف الوسائل القضائية المساعدة وبطء الإجراءات وكثرة التعديلات وأخيرا مشكلة نشر القوانين بعبارة أخرى كان النائب العام الدكتور الترابي يرى أن المشكلة كلها مشكلة إدارية وتنظيمية لا مشكلة أصولية ومبدئية .

إلا أن أبلغ ما ورد في حديث الدكتور للشرق الأوسط هي إشارته للقضاء عندما سئل عن استقلال القضاء في السودان ، خاصة وقد جاء ذلك الحديث في إبان أزمة القضاء ذكر الدكتور أن « استقلال القضاء متوفر في السودان بوجه لايكاد يكون متوفرا في بعض البلاد المجاورة **وخاصة أننا أخذنا بالنظام البريطاني** في استقلال القضاء وأضفنا إليه استقلالا كاملا لا للقاضي فقط ولكن للهيئة القضائية التي يعمل في إطارها وأظن من حيث استقلال القضاء فهو متوفر في السودان بوجه لايكاد يتوفر في بلاد شبيهة » ومن العجب حقا أن يكون صاحب هذه المقولة التي تصف النظام القضائي البريطاني بأنه نموذج يحتذى بل يشمله بالتخصيص ويقول بأن اختيارنا لذلك النظام هو ضمان الأمان لاستقلال القضاء هو نفس الرجل الذي يقف بعد عام واحد ليتحدث عن سموم التشريعات الغربية التي انسابت إلى قضائنا وتشريعاتنا والغرب هنا - حسب معارفنا الجغرافية - يشمل بريطانيا بين ما يشمل بيد أن هذا ليس هو التناقض الوحيد الذي لمسناه بين مقالات الأستاذ وأفعاله في دولة الصحوة الإسلامية وتحت ظل الإمام ، سادس الراشدين . إذ سنكاد نجد نماذج لهذا التناقض في كل فصل من فصول هذا الكتاب .

وعلى كل فقد أتبع النميري إربكه المتعمد في يونيو ١٩٨٣ (الثورة التشريعية والعدالة الناجزة) بإربال ثان في سبتمبر ١٩٨٣ (قوانين الشريعة الإسلامية) وكما أخذ الفقهاء والدعاة في ركض المتسارع يلفقون أنماطا من التكييف المطرى لأفكار الإمام التي سمعوها للمرة الأولى وقد أربقوا بأدائهم من ثقل الوحي النميري ، ذهب بعض آخر هذه المرة يحدث الناس عن الثورة الحضارية والتي ستمتد - بإذن الله - في أصقاع العالمين ، ولنا عودة للحديث عن ثورة التحضير هذه إلا أن الذي يعنينا في هذا الباب من أمر هذه القوانين (قوانين سبتمبر ١٩٨٣) هو المنهج الذي اتبع لإصدارها ، إذ صدرت جميع هذه القوانين بأوامر مؤقتة وعكف على صياغتها رجلان وامرأة حسبما قال فخر القضاة يوسف علي الطيب وقد شهدنا كيف أن تعديلات القوانين قد تمت جميعها في الماضي بعد أن شارك في إعدادها نفر من العاملين في حقل القانون ، وتعرضت لنقاش واسع بين أكثرهم ، وأجيزت بعد جدل مستفيض في مجلس الشعب بل أن بعضها قد أعيد من المجلس للمزيد من الدراسة مثل بعض مشروعات القوانين التي صدرت من لجنة إعادة النظر في القوانين لتتماشى مع الشريعة الإسلامية وقد أقلقني كثيرا أن أقرأ مقال أستاذي الفاضل الشيخ صديق محمد الأمين الضرير هل يطلب التجمع

الغاء القوانين الإسلامية تحت غطاء سبتمبر (الأيام ٢٥/١١/١٩٨٥) ومصدر قلقي ليس هو الخلاف الموضوعي بيني وبين شيخي والذي تعكسه هذه المقالات وإنما أقلقتني إشارته إلى أن قوانين سبتمبر وما تلاها قد صدرت بعد دراسة مستفيضة ، وجاء في ذلك المقال إن الذين يدعون أن هذه القوانين قد صدرت في فترة وجيزة « يجهلون أو يتجاهلون الفرق بين إصدار القوانين وصياغة أو وضع القوانين فإصدار ثمانية قوانين في شهر واحد لايعني مطلقا أن صياغتها تمت في شهر » ويوحي المقال بأن تلك القوانين تعود إلى عهد لجنة إعادة النظر في القوانين لتتماشى مع الشريعة الإسلامية والتي كان الأستاذ العالم عضوا فيها وفي واقع الأمر فإن تلك اللجنة باستثناء قانون أصول الأحكام لم تضع واحدا من قوانين سبتمبر فقد أعدت تلك اللجنة مثلا مشروع قانون لحظر الخمر يقوم على التدرج ومشروع قانون للسرقة الحدية ومشروع قانون بتحريم المعاملات الربوية بين الأفراد وقد تعثرت جميع مشروعات هذه القوانين في مجلس الشعب والذي حسب أن في تطبيقها ، بالرغم من طبيعتها التدريجيه ، مايقود إلى إرباك كبير ولاريب في أن الفقهاء الذين دعوا للتدرج في الأحكام حتى في أمور كحظر الخمر ودعوا للتريث في القوانين الاقتصادية التي تهز المجتمع مثل قصر تحريم الربا على المعاملات الفردية كانوا يدركون معنة التعديل الشامل وإلا لما تحفظوه فما هو التعبير الكبغي الذي وقع على السودان في بضعة أعوام حتى يتناسى الفقهاء كلما أشاروا إليه من محاذير

إن العجلة التي صدرت بها تلك القوانين كانت لأمر في نفس يعقوب « الإمام » وبما اننا بصدد الحديث عن العجلة في إصدار القوانين فقد يفيد أن نشير إلى الحملة التنشيرية المشكورة التي قادها الدكتور الترابي إبان توليه ديوان النائب العام ضد استغراق الرئيس في إصدار الأوامر المؤقتة بصورة تتعارض من المادة ١٠٦ من الدستور والتي تجيز إصدار مثل هذه القوانين في حالة غياب مجلس الشعب أو حالة نشوء ظرف هام ومستعجل ولم يكن المجلس غائبا ولا كان الظرف هاما ومستعجلا خاصة ونحن نتحدث عن تعديل قوانين ظل السودان يعمل بها عبر خمسة وسبعين عاما ومن البدهي أن يكون الأمر أدعى للالتزام بالدستور إن كان من بين هذه القوانين ما يتعارض مع نصوص الدستور نفسه مثل قانون الإثبات (القيود على حق الشهادة بالنسبة للكافر والمرأة في الحدود لتعارضه مع المادة ٣٨ من الدستور (عدم التمييز على أساس الأصل أو العنصر أو الموطن المحلي أو الجنس أو اللغة أو الدين) ولم يكن الدكتور الترابي يجهل هذا التعارض مع الدستور ، إذ أنه سعى من موقعه الجديد (مستشار رئيس الجمهورية) لدى رئيس مجلس الشعب للسماح بتقديم تعديلات الدستور في مطلع عام ١٩٨٤ وكانت حجته هي أن بعض هذه التعديلات ضرورية وإلا أصبحت بعض القوانين غير دستورية وكان رئيس المجلس يتلكأ في هذا الامر تواطؤا مع بعض قيادات التنظيم السياسي حتى لاترى تلك التعديلات النور

ولم يكن الدكتور الترابي هو الإسلامي الوحيد الذي كان يذكر الناس - والذكرى تنفع المؤمنين - بضرورة احترام نصوص الدستور حول إجراءات التشريع فقد تبع الدكتور الترابي في بدائه الصحيح دال حول ضرورة الاحترام بما يقول به الدستور حول التشريع الأستاذ حافظ الشيخ رئيس الإدارة العامة للبحوث بديوان النائب وهو واحد من أقطاب الإخوان المسلمين تحدث الأستاذ حافظ لجريدة الصحافة في ٢٤/٢/١٩٨٣ يقول : إن التشريعات المتصلة بالمهن القانونية والقوانين التي تتأثر بها قطاعات كبيرة من الشعب مثل قانون تقييد الإيجارات (وكان ذلك القانون قد صدر بأمر مؤقت) سنكون أدعى للقبول كلما أتيح للمهتمين فرصة أكبر لمناقشتها وهذا ما يتوقع أن يقوم به مجلس الشعب باستطلاع آراء المواطنين والمختصين في مشروعات القوانين المقدمة إليه وبكل لا مناص له بد بالنسبة للأوامر المؤقتة . فإن كان هذا هو حال قانون تقييد الإيجارات فكيف الدفاع عن صدور قوانين تهز الكيان الاقتصادي وتربك الاقتصاد وتثير حفيظة غير المسلمين من أهل السودان بمثل هذه الأوامر المؤقتة بل يفسر الناس قسرا على قبولها **ويوصف من يعارضها بالكفر والخروج عن الملة .**

دعنا بعد كل هذه التوطئة التي طالت والتي تناولنا فيها دعاوى التأصيل الفقهي في السودان تاريخها ، وماهيتها ، وتوجهها ننتقل إلى قانون واحد هام من قوانين سبتمبر الا وهو قانون العقوبات لنبين ماهيته هو الآخر من أوجه التناقض والإرتباك ثم نذهب من بعد لتكذيب الفرية الصارخة حول موقف السودان الصحوي **الرائد في إقامة شرع الله بإصداره لذلك المسخ القانوني .**

الفصل الثانى

إسلام العدل..
وإسلام النطع والسيف

وإذا الحق طلاء الخبثاء رسن الواهن . سيف المعتدى
ضلة الجهال . لغز الحكماء ذلة العبد . عرام السيد
(العقاد)

براعة الاستهلال :

استهل الإمام النميرى صحوته « الإسلامية » التى استهدفت إقامة شريعة الله فى الأرض بإصدار القوانين الجنائية . فشرع الله لايبدأ بالعقاب وكان هذا هو مبعث السبهة الأكبر فى اهداف ذلك التوجه الإسلامى المزعوم فما أحاق أحداً قد حسب أن النميرى اراد القانون لذاته ولا أبتغى به وجه الله ومرضاته فالقانون كما أثبتت الأحداث التى تلاحقت لاهثة من بعد ، لم يرد منه إلا أن يكون سوط عذاب للخصوم ، وأله ترهيب للمناوئين والا فكيف يمكن للمرء أن يفسر بأن إمام اهل السودان لم يجد فى كتاب الله الكريم الذى احتوى على مائة وأربع عشرة سورة تضمنت بضعة الاف من الآيات مايشفى منها ليستهل به ثورته « الاسلامية » غير ايات الحدود التى لاتجاوز العشر ألا وهى ايات الزنا فى سور النور والفرقان والإسراء والممتحنة وايات السرقة فى سورتى الممتحنة والمائدة (البيعة على عدم السرقة) وايات القتل ثم اية الفساد فى الأرض فاى براعة استهلال هذه ؟ علما بانه قد وردت فى هذا الكتاب الكريم ايات تشير للعدل قرابة العشرين مرة (لاعدل ، تعدلوا ، يعدلون ، اعدلوا ، عدل) ، كما وردت ايات تشير للإحسان اكثر من اربعين مرة (إحسان ، احسنتم ، أحسنوا ، احسن ، يحسنون حسنة) **والعدل والإحسان هما جوهر الدين .**

إن انتقاء ايات الحدود من بين مايزيد على الألفى اية ليفتتح بها امام اهل السودان ثورته « الإسلامية » قد فضح ذلك التوجه « الإسلامى » منذ بدايته وكان هذا التضيق الانتقائى للشريعة الاسلامية هو من ما أثار الاشتباه فى دواعى تطبيق الشريعة فما اختار إمام الصحوة « وهو يرسى قواعد الدولة الإسلامية » فيما ادعى ، ماأختار من الإسلام عدله ولااختار منه إحسانه ولااختار منه تسامحه ، ولااختار منه مكارم أخلاقه وإنما اختار الحساب والعقاب بيد ان الإسلام يقوم على مرتكزين أولهما التوحيد وثانيهما العدل وقوام التوحيد ليس هو فقط وحدانية الله وأحديته وإنما هو أيضا وحدة الوجود والكائنات وحدة الإنسان مع نفسه ألا وهى توافق السيرة والسريرة ، والجهر والعلانية ، ووحدة

الإنسان مع الإنسان عبر التراحم والتكافل . ووحدة الإنسان مع الطبيعة مما نسميه اليوم بحماية البيئة . فما فساد البر والبحر إلا نتاج لافساد الانسان « ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون » (الروم ٤١) كما أن التعبير عن التوحيد ليس هو إسلام الامر لله فحسب « قل لا أملك لنفسي نفعا ولاضرا إلا ماشاء الله » (الأعراف ١٨٨) وإنما هو أيضا سيادة الإنسان النسبية على نفسه فالعبودية لله (وكل الخلق عبيد الله) هي في ذات الوقت نفي لعبودية الإنسان لغير الله « أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون » كما أن إسلام الامر لله ليس رديفا للاستكانة وإنما هو ، في حقيقته ، حسن ظن بالله ومن حسن ظنه بخالقه حسن ظن الخالق به وفي هذا الإطار فالإنسان مكلف لأن يسعى بنفسه لكل مافيه خير دنياه وآخرته « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون » (التوبة ١٠٥) وبالرغم من كل سفسطة أهل الجبر والاختيار فإن الانسان في سعيه هذا هو الرقيب على نفسه . ونفسه وحدها التي تقيه من نوازع الشر . ونزعات الشيطان فقد خلق الله الانسان . وعلمه الأسماء ، كلها ، ومنحه منة العقل ثم ألهمه الفجور والتقوى « ونفس وماسواها * فألهمها فجورها وتقواها » (الشمس ٧ ـ ٨) .

ومن الجانب الآخر فإن العدل هو قوام الدين . فالدين مصلحة في أساسه وماجاء الدين إلا لينشر الوئام العدل الحاسم بين الناس وقد ابتعث الله رسله لاجبابرة ولامنتقمين وإنما أنبياء رحمة ، وأمراء عدل « و مرت لاعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لاحجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير » (الشورى ١٥) كما حث القرآن الكريم على اقتفاء العدل حتى مع الخصوم . فقد ورد في السيرة أن رسول الله (ص) قد علمته العاطفة حين اتهم أنصاري يهوديا بسرقة درعه فأراد الرسول (ص) الانتصار للأنصاري إلا أنه رد نفسه عندما ارتاب شك في صحة اتهام الأنصاري لليهودي فنزلت الآية « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولاتكن للخائنين خصيما * واستغفر الله إن الله كان غفورا رحيما * ولاتجادل عن الذين يختانون أنفسهم إن الله لايحب من كان خوانا أثيما * يستخفون من الناس ولايستخفون من الله وهو معهم إذ يبيتون ما لايرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطا » (النساء ١٠٥ ـ ١٠٨) وقد كان الأنصاري كاذبا في دعواه التي أراد أن يضل بها الرسول (ص) وهذا مناط قوله تعالى في نفس السورة « ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك ومايضلون إلا أنفسهم ومايضرونك من شيء وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما » (النساء ١١٣) .

وكان الرسول الكريم أحرص مايكون على توجيه عماله دوما بتوخي العدل ومجانبة الظلم ، ومن ذلك نصيحته لمعاذ بن جبل « اتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب » وسار أصحاب الرسول على منهج من سبقه الخير والعدل

هي سنة النبي الكريم فلم يحملهم غضب ولم يدفعهم شنآن على منع العدل عن الناس ورد الحقوق إلى أهلها ومن هذا موقف عمر بن الخطاب مع أبي مريم قاتل أخيه زيد بن الخطاب وكان زيد حبيبا إلى نفس عمر ومع هذا فلم يمنع عمر بن مريم حقه ، ولا أبى عليه رد ظلامته فقصة أبي مريم نموذج أسطوري لعدالة الحاكم ، وديمقراطيته ، وأمانته الخلقية وقد أتى أبو مريم إلى عمر يطلب حقا فامتعض أمير المؤمنين عندما رآه وحمله حزنه على أخيه الحبيب لأن يقول « والله لاتحمل نفسي حتى تحب الأرض الدم المسفوح فرد الأعرابي بقوله « أو مانعي هذا حقا ؟ فما كان من عمر إلا أن قال « لا ورب الكعبة فما كان من الأعرابي إلا أن قال « إنما نخشى من عدم الحب النساء . فالأعرابي لخوف الغلبط يسند **حقه ولايعنيه كثيرا إن أحبه أمير المؤمنين أو أبغضه .**

إن مثل هذا الحاكم القدوة في العدل والسماحة يقادر على أن يكتب إلى أمراء جنده ويقول « ألا إني لم أبعثكم أمراء ولاجبابرة ولكن بعثتكم أئمة هدى يهتدى بكم فقدوا على المسلمين حقوقهم ولاتضربوهم فتذلوهم ، ولاتحمدوهم فتفتنوهم ، ولا تغلقوا الأبواب دونهم فيأكل قويهم ضعيفهم » وقد سار على نهج العادلين وفق سيرة عمر هذه كل ذلك أبان ولايته القضاء أو ولايته الخلافة . فكان أكثر مايحث عليه الولاة هو التزام العدل حتى مع الخصوم لأن كل البشر نظراء في الحق مهما اختلفت مللهم وكتب على نهج المعنى للأشتر النخعي واليه على مصر يقول « واشعر قلبك الرحمة للرعية ، والمحبة لهم ، واللطف بهم ، فإنهم صنفان أما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق » فالعدالة الشاملة لاتعرف تمييزا بين المسلم **وغير المسلم فهي حق لكل البشر .**

أما ثاني ماأثار الشبهات حول ذلك التوجه الإسلامي فهو استغلال تطبيق الحدود للتشهير بالمخصومات ، وإذلال الرجال حتى أصبح تطبيق الحدود محل مباهاة من الحاكم في منبرياته السياسية والدينية حتى تشكك بعض أهل السودان فيما إذا كانت عواصمهم حقا هي الخرطوم وواد مدني أم سدوم وعامورا ؟ وقد كان من الخلق الذي لاخفاء معه أن أمام أهل السودان قد أرد تابعاته في تصنيف الحدود ترهيب أهل المدينة الذين مافتئوا يناوئون السلطان فيما يهمسون به في مجالس الأصيل ، ومنتديات العشية في حيطة منوحشة وحذر مستريب فإن كان لسامر هذه المجالس أن ينفض فلابد من أن يسقط أهلها (يضربون بالسياط) ويشهر بهم حتى يلزم كل منهم عقر داره وهو يقول « إذا الفتنة انتشرت في البلاد ورمت النجاة فكن إمعة » ، علما بأن الإسلام قد نهى أكثر ما نهى عن التشهير والسباب « ولاتسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم » (الأنعام ١٠٨) ولم يقف الإذلال للناس عند حد الاتهام بالمعاصي واغتيال الشخصية بالتشهير بل ذهب إلى حد وصف كل ذي رأي مناهض لتلك التربية بالكفر والإلحاد والزندقة ، وانفاق دون تقديم دليل واحد على هذه الاتهامات الغليظة وليس كل هذا من الإسلام في شيء ويشهد التاريخ كيف إن أئمة الهدى في فجر الإسلام كانوا يحاسبون القاذفين حسابا عسيرا ومن شواهد التاريخ مثلا

قصة عمر بن الخطاب مع عمرو بن العاص يوم أن رمى أعرابيا بالنفاق جاء الأعرابي إلى عمر يشكو مما لحق به من أذى ويقول « ماأفقت منذ امنت بالله » ، مما كان من عمر إلا أن استدعى عمرو بن العاص ليثبت اتهامه للأعرابي أو يطاطيء رأسه ليقتص منه الرجل ولم يكن عمرو يملك دليلا على اتهامه للأعرابي فطأطأ رأسه للضرب حتى عفا عنه الأعرابي .

إن المرء ليكاد يجزم بأن التركيز الغريب على قضية الشرب ، خاصة بين أهل المدينة ، لم يقتضه حرص على الرشاد ، أو رغبة في محق الفسوق من الأرض فلو كان هذا هو الحال لما وقف أمام أهل السودان قبل عام واحد ونصف العام من صدور هذه القوانين يدين رئيس مجلس بلدى أم درمان لأن مجلسه قرر منع بيع الخمر وتداولها العلني في المدينة وكان محور حديث الإمام يوم ذاك هو أن الشرب لن توقفه القوانين ولكلا الموقفين دواعيه السياسية دواعي الموقف الاول هو الترهيب والإذلال ، كما قلنا ، اما الموقف الثاني (أي الموقف السابق) فقد جاء في وقت كان فيه نظام نميري يترنح أمام مظاهرات الايفاع من تلاميذ المدارس التي انتظمت القطر كله ، ومحاكمات رجال الجيش ، وتململ المهنيين في اكثر من موقع وكلها بدر شر مستطير ولاسبيل لتنفيس هذا الموقف غير إلهاء المدينة بأسطورة يمصعها اللاهون فيكسب النميري بذلك شهرا او بعض شهر حتى يقضي امرا كان مفعولا أسطورة تعدى شمانة الشامتين على مجلس بلدى أم درمان (واشعل أعدائي بأنفسهم) ، وتلقح الشائعات حول الضربة القادمة على الاخوان المسلمين (وهي شائعات صانعها هو ناشرها وناشرها هو مصدقها) شأن كل الذين يقتتون على نثارات القول من عوام العوام وعوام المتعلمين على حد سواء اما أهل مجالس الأنس فقد أمسوا حامدين شاكرين منة الرئيس عليهم . فقضايا الوطن والناس عندهم هي ضرب من المقتلات يتعاطونها كما يتعاطون الربتون في هذا البلد الأمين كان هذا هو حالهم ، ومازال ، والأمر لله من قبل ومن بعد .

بقي مصدر الشبهة الثالثة الا وهو المغالاة في تطبيق الحدود والحرص على انتقاء لون من القضاة لايقضون إلا بالهوى ولايحدون اساس إلا ناص الانم وفقا لما تقول به الإرادة السنية ، صاحبة السلطة الأميرية وقد عرفت تلك الأيام وقائع ترصد للبعض ، والنية المبيتة ضد البعض الاخر ، وابتداع التهم التي لايعرفها الشرع مثل الشروع في الزنى وقع كل هذا بالرغم من إفراط الاسلام في الترخص في حالة الحدود توفيرا للمخارج للناس فالقاعدة الشرعية العامة تقول إن للتهمة حال استيفاء توجبه الأحكام الشرعية كما أن لها حال استبراء تقتضيه السياسة الدينية .

ولأجل هذا فقد نهى الفقه الإسلامي عن إثبات التهم بالتهديد ، ونهى عن إثباتها بالوعيد ، ونهى عن إثباتها بالاكراه ، ونهى عن إثباتها بالكذب ففي رأي مالك في (المدونة) مثلا « لاإكراه من القاضي او الوالي مثل السجن والتعذيب والقيد حتى

إن أحرج المسروق لاحتمال وصوله المسروق له من غيره » وفي قول عمر « ليس الرجل بأمين على نفسه إن جوعته أو ضربته أو أوثقته » وإمعانا في الترخص أنكر الإمام ابن تيميه الاعتماد المطلق على القرائن واستنقاص في الإفتاء في هذا الأمر حسبما ورد في (فتح القدير) يقول إمام أهل السلف « لاحد على من وجد به ريح الخمر أو تقيأها لأن الرائحة محتملة فلا يثبت بالاحتمال مايدرىء بالشبهات ، وكذا الشرب قد يكون عن إكراه » وقد ورد قول أبن تيمية هذا بالرغم من أن المشهور هو الحكم بالقرينة الظاهرة ، ومافعل ابن تيمية هذا إلا توفيرا للمخارج لعباد الله فاين كل هذا من تشديد إمام أهل السودان في تطبيق الحدود ؟ وأين كل هذا من تحريض الوالي للقضاء بفرض أغلظ العقوبات ، وأين كل هذا من نفاق بعض الفقهاء الذين اعتلوا المنابر يبشرون بمحق الفساد من الأرض ويظاهرون بكتاب الله وهم يفترون على الله الكذب ؟ ولاتحسب أنا قد ظلمنا أحدا فالذي يرى في سرقات الصبية جرائم نكراء تستوجب القطع ويغمض عينيه عن نهب بيت المال ليس بصادق مع نفسه ولامع ربه وغير صادق مع نفسه ومع ربه أيضا ذلك الذي يحسب تبرج القاصرات شروعا في الزنى ولايرى منكرا في وفود فاتنات الروم اللائي يصطحبهن القوادون الدوليون إلى قصور الإمام الحورنق في الخرطوم بحري والسدير في أقاصي الشمال . وبين الحورنق والسدير قصر ذو شرفات يطل بنخله المنسق على النيل . والظلم مربوط بفناء ، كل واحد منهم الا رحم الله المتلمس وعفر للفقهاء ، فهم قوم يتبعون الرجال ولايتبعون الهدى .

المذكرة التفسيرية والفجوات الفكرية

بيد ان الكذب الأصلع لم يقف عند حد الاتجار بالدين ، واستغلال حدود الله من أجل السياسة الدنيوية بل ذهب إلى حد التزييف والانتحال وهذا هو شأن قوانين سبتمبر العقابية التي نقلت نقلا غير امين من قانون وضعي قائم ثم نسبت كذبا وبهتانا للإسلام وكأن الناس لايقرأون وقد انطلق النميري في أجرياء ايامه ، وقد حسب ان الدنيا قد دانت له ، من فرضيات تقول بأن كل قارىء لاعقل له شهد سبتمبر مولد بضعة قوانين كان في صدارتها قانون العقوبات وقانون الإجراءات الجنائية والاثبات وقد صحبت القانون الأول منها (قانون العقوبات) مذكرة تفسيرية يفترض فيها أن تكشف للناس عن وجه الخلاف بين القانون الجديد والقوانين « الطاغوتية » الملغاة كما تكشف عن وجه التمايز بين القانونين سيما وقد وصف القانون الجديد بانه ثوره تشريعية تعيد لنا « وجهنا السمح الذي افتقدناه في القانون القديم وذهب الناس يبقون في هذه المذكرة عن كل هذا الجديد أو بعض منه فعادوا من الغنيمة بالإياب وبصرف النظر عما في تلك المذكرة التفسيرية من فجوات فكرية لايجد معها الباحث مايعينه على الإدراك السليم لماهية ودوافع ومرامي وخصائص القانون الذي تفسره - شأن كل مذكرة

تفسيرية للقوانين ـ فإن المذكرة تحفل أيضا بألوان من المغالطات والأكاذيب . والدعاوى الظالمة .

كان أول القصيدة كفرا ، إذ بدأت المذكرة في فقرتها الأولى بالقول بأن القانون (أى قانون عقوبات السودان) قد عدل منذ الوهلة الأولى ليخرج من المسئولية الصغير والمجنون والسكران . ويبدو أن كاتب هذا النص لم يقرأ القانون الذى عدله ، أو انه قرأه ولم يفهمه أو أنه قرأه وفهمه جيدا ومع هذا فإنه ـ اعتمادا على سوء الظن بعقول الآخرين ـ أن يتكذب على الحقائق فالقانون المفترى عليه يقول في مادته (٤٩) . لاجريمة في فعل يرتكبه (أ) الصغير الذى تقل سنه عن العاشرة (ب) الصغير الذى تبلغ سنه العاشرة وتقل عن الرابعة عشرة إذا لم يبلغ من نضج الإدراك مايكفي لحكمه على ماهية الفعل الذي يقع منه ونتائجه » كما تقول المادة (٥٠) لاجريمة في فعل يقع من شخص تعوزه ـ وقت ارتكابه ذلك الفعل ـ القدرة على إدراك ماهية افعاله او السيطرة عليها بسبب الجنون الدائم أو المؤقت أو العاهة العقلية .

وذهبت المذكرة من بعد للقول بأن القانون الجديد بإلغائه للحدود المختلفة للعقوبات يسعى لأن يترك خيارا واسعا للقاضى وفى واقع الأمر فإن الخيار الذى يجب أن تتركه القوانين للقضاة هو خيار محدود بالقدر الذى يوفر للقاضى حرية فى ممارسة السلطة التقديرية فى فرض الجزاء على ضوء الوقائع التى اثبتت أمامه ، وظروف الجريمة ، والعناصر المخففة للحكم على المتهم كل ذلك فى إطار عقوبة لها حدود دنيا وحدود عليا قررها التشريع إلا إذا أردنا أن نمنح القضاة سلطة للتشريع إن تقنين الأحكام وثباتها أوجبه ـ فى الأساس ـ ضمان ثبات القضاء واستقراره ، حتى لايصبح عموضه مضية للتجاور الظالم أو الحكم المغرض وهذا هو الذى حمل البعض فى البلاد التى لاتعرف القانون المكتوب إلا لمما (النظام الأنجلو سكسونى) إلى الدعوة إلى تقنين بالسوابق القضائية علما بأن المحاكم فى هذه البلاد تلتزم بالسوابق التزاما يكاد يكون دينيا وسنرى كيف أن هذا الخيار الواسع كان هو المنفذ الكبير الذى ولج منه قضاة الطوارىء إلى التجاور البالغ فى الأحكام ، والتناقض الفاحش بين حكم وحكم حتى فى القضايا التى تتوافق عناصرها بل وتكاد تتطابق وقد بلغ ذلك الخيار الواسع للقضاة حده المرعب فى المادة ٤٥٨ (٢) (د) من قانون العقوبات السيسمبرية تقول تلك المادة « إذا درىء الحد بشبهة جاز توقيع اى عقوبة تعزيرية أخرى حتى لو لم ينص على ذلك صراحة فى هذا القانون كما لا يمنع عدم وجود نص فى هذا القانون من توقيع اى عقوبة شرعية وقد أفرغ هذا النص حكمة الفقه الإسلامى الخالدة « ادرءوا الحدود بالشبهات » من مضمونها فإن كان هناك حد درأته شبهة فلا مكان للاتهام بعد ذلك فما بالك بمن يقول بالتعزير حتى فيما لانص فيه فى القانون . ويتضح من تلك المادة أن الذى يريده الشارع « الصحوى » ليس هو إقامة حدود الله ، وإنما هو إذلال من يريد إذلاله بصرف النظر عما يقول به الشرع ، ويقول به القانون ، وهذا مناط قولهم « حتى ولو لم ينص على ذلك صراحة فى هذا القانون »

ونجيء من بعد للفقرة الثالثة في المذكرة التي زعمت بأن القانون الجديد يسعى لتطبيق العقوبة على الغني والفقير والافتراض هنا أن القانون الموءود كان يفرق بين الأغنياء والفقراء كما ادعت المذكرة بأن التعديل قد تم حماية لحقوق الناس من الشفاعات الفاسدة وكأن القانون القديم كان يبيح مثل هذه الشفاعات ، وهذا نمط مما أسميناه بالأكاذيب والدعاوى الظالمة فقانون عقوبات السودان هو نفس القانون الذي أورد في مادته ١٩٢ (أ) و (ب) النص على محاسبة كل من يحاول التأثير على سير العدالة بالتأثير على القضاء في أي إجراء مدني أو جنائي ، أو تأثير رجال الشرطة على أي منهم ومع هذا فإن الذين يؤرق ضمائرهم الحرص على سيادة القانون على الغني والفقير هم أنفسهم الذين قاموا بصياغة مشروع تعديل الدستور مقترحين إزالة المادة ١١٥ منه والتي تشير الى محاكمة رئيس الجمهورية وتحدد إجراءات تلك المحاكمة مما يجعل للإمام حصانة وكانوا بذلك قاصرين في موضعين ، قصورا أخلاقيا وقصورا فكريا فقصورهم الأخلاقي هو تجاوزهم لمعايير في الحكم هم واضعوها أساسا أما القصور الفكري فهو ظنهم بأن هناك حصانة للوالي في ظل الحكم الإسلامي فالإسلام لايعرف حصانة لوالٍ أن ارتكب مايوجب الحد ، بل إن الخليفة - وهو مصدر كل الولايات - إن ارتكب مايوجب القصاص وقع عليه فشرع الإسلام يعتبر الأمة قوامة على الإمام ولها حق تقويمه وعزله وقد أورد البغدادي في (أصول الدين) إنه متى راع الإمام ، كانت الأمة عيارا عليه في العدول عن حطته إلى صواب أو في العدول عنه إلى غيره وسيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسعاته ، فهذا هو حكم الإسلام الذي يحاسب حتى الأنبياء بما يحاسب به الناس ، ماكان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون (آل عمران ٧٩) وينهى عز وجل الأنبياء الذين وهبهم الله الحكمة والنبوة عن ادعاء الألوهية فما هم إلا بشر يعلمون الكتاب ويدرسون ويتنسبون - شأن كل العباد - إلى ربهم فهو الحسيب الرقيب .

ثم جاءت الفقرة الرابعة من المذكرة بالعجب العجاب جاءت لتبرر استبدال عقوبة السجن بالجلد بل أضافه الجلد إلى كل عقوبة وردت في القانون على وجه التقريب وتقول المذكرة بأن الهدف من هذا التعديل هو منع العقوبات السالبة للحرية حتى يمضي الناس لحالهم بعد الحكم عليهم واستطردت للقول بأن أصل الردع هو العقاب الجسدي الشخصي الفوري ويا له من فهم حيواني متخلف للردع والتربية ، ياله من فهم حيواني ذلك الذي يساوي بين البشر والجحوش ، بل إنه حتى الجحوش تسعى جماعات الرفق بالحيوان لحمايتها من العلواء إن هذا الادعاء الذي قالت به المذكرة حول أصل الردع ليس فهما متخلفا فقط بل هو أيضا جهل بروح الإسلام فأصل الردع في الإسلام هو مخالفة الله أولا ثم النفس اللوامة التي تنهى الإنسان عن الهوى ، وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى * فإن الجنة هي المأوى (النازعات ٤٠ - ٤١) وأصل الردع في الإسلام

هو الخوف من غضب الله « واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة » (الأعراف ٢٠٥) وأصل الورع في الإسلام هو حساب النفس « اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا » (الإسراء ١٤) إن عظمة الإسلام الحقيقية هي توقيره للإنسان وحثه إياه على أن يتبصر بعقله في الكون والكائنات وإلزامه بتواهو بسريرته مع علانيته حتى لايخفى في نفسه ما الله مبديه ثم جعل الإسلام الإنسان من بعد كل هذا حاكما على نفسه وتصرفه فقد ألهمه الله الفجور والتقوى ، وحباه بمنة العقل ، وخط له الطريق الهادى إلى المحجة البيضاء ، إن أصاب فله وإن أخطأ فعليه ، فالله غنى عن الناس « فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه (النمل ٩٢) « ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه إن الله لغني عن العالمين » (العنكبوت ٦) ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه وإلى الله المصير » (فاطر ١٨) « من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها » (فصلت ٦) « من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها ثم إلى ربكم ترجعون » (الجاثية ١٥) « قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها (الانعام ١٠٤) فالنشر في رأى الاسلام ، ليسوا بعجماوات حتى يردعوا بالأذى الجسدى وإنما هم رجال ونساء أسوياء يحكمهم ضمير مستيقظ ، ويوجههم عقل مستنير ، وتردعهم نفس لوامه إلا من أغشاهم الله فهم لايبصرون .

ومع تلك الحالات التى فجعنا بها مجتهدو الصحوة حول الحكمة في الغاء العقوبات السالبة للحرية فقد شهدنا تلك العقوبة تستخدم في حالات لايجوز فيها التعزير ، ناهيك عن الحد ، ونشير بهذا إلى مجالس نصح الرعية للإمام فقد طبقت العقوبة السالبة للحرية على الصادق المهدى وهو يخطب الناس من منبر للصلاة ناصحا ومجتهدا الرأى حول التوجه الإسلامي الجديد ، كما طبقت على المواطن المصباح الذى وقف مستجيبا لدعوة الإمام للنصح والمشاورة ومحدثا الإمام في مسجد للصلاة عن رأيه ، هو الآخر في هذا التوجه الجديد اللهم إلا إذا أراد مجتهدو الصحوة النميرية القول بأن هذه السماحة والترخص في الأحكام بمنع العقوبات السالبة للحرية تنطبق على اللصوص والرشاة ولايستحب حكمها على قضايا الرأى والفكر ومرة أخرى نقول إن الإمام ومجتهديه ما أرادوا بتعميم الجلد كعقاب لكل جريمة وحماية حماية الناس من سلب الحرية وإنما أرادوا به إذلال الرجال وتمريغ أنوفهم في الوحل وقد كان قضاة النظام أكثر مايكونون سعادة عندما يطبقون تلك الأحكام المذلة على أصحاب الرأى المناهض للحاكم وسدنته ومع كل هذا لم يستح هؤلاء القضاة من أن ينسبوا هذا المنكر والبغى إلى الإسلام والإسلام منه براء

وما كان هذا هو كل الذى جاءت به المذكرة التفسيرية حول الجلد ، فقد أضافت أيضا ضرورة الاعتماد على الجلد لعقم نظام السجون الذى استجد بعد عصر النبوة أو رأيت تهافتا في المنطق ، وتسطيحا في الفكر أكثر من هذا ، فما أكثر ما استجد على الناس بعد عصر النبوة في إدارة القضاء والأحكام مثل درجات التقاضى ومناهج الدفاع وتخصص المحاكم ومؤسسات الاستئناف ، مما قبله

الناس طواعية باعتبار المصلحة المرسلة وعلى أى فإن البديل لنظام السجون العقيم هو نظام السجون السليم ، والذى يصبح معه السجن إما مجحرا أمنياً يعزل فيه الفاسدون ومترددو الإجرام حتى لايستشرى فيروس وبائهم بين الناس ، أو دار إصلاح وتهذيب للجانحين والمنحرفين فالهدف من السجن ليس هو التنكيل بالسجين وإنما هو منعه من إلحاق الضرر بالآخرين وإعادة تأهيله ليتآلف مع المجتمع المعافى من الجريمة .

إن عقوبة الجلد ليست بالشيء الجديد الذى جاءت به شريعة سبتمبر ، فقد عرفته قوانين السودان وفرضت لتطبيقه حدودا قاسية حماية للبشر من الإذلال فقد كان قانون السودان يبيح لقضاة الدرجة الاولى أو الثانية عند النظر بصفة إستئنافية فى بعض القضايا الحكم بالجلد على المتهم الذكر بما لايزيد على خمس وعشرين جلدة ، إذ لايليق أن يطبق هذا الحكم على النساء فهن قوارير ، الرفق بهن أوجب ومع هذا فقد أوقف محمد أحمد أبوريات أول رئيس للقضاء بعد الاستقلال ، بمنشور أصدره ، تطبيق هذه المادة حتى على الرجال الراشدين لما فى ذلك من تحقير لهم على أن يقتصر تطبيقها على الأبقاع الذكور وقد بلغ بقضائنا الأماجد الحرص على توقير الرجال حدا حمل رئيس القضاء عثمان الطيب على أن يفصل قاضيا فى شمال السودان تجاوزه هذا المنشور فى حكمه بالجلد على رجل راشد

ونخلص من كل ماتقدم بأن الذى قدم به قانون سبتمبر العقابى لم يكن بحال مذكرة تفسيرية تبين السبل للعاملين بالقانون ، وتهدى دارسيه إلى فهم له مستنير بل هى محاولة قاصرة من أدعياء لايعرفون من الدين إلا قشوره ولايعرفون من أمور دنياهم شيئا ولهذا فإن تلك المذكرة تمثل أبلغ إشانة لحقت بصناعة القانون فى السودان والذى عرف الأساطين فى ميدان التشريع والتقنين ممن أشرنا إليهم فى الفصل السابق .

التعديل الزائف ... والابتزاز :

يأتى بعد هذه المقدمة للقانون نفسه لتكشف للناس أطيافا من الكذب الصراح والمخاتلة الخادعة ، والزيف الباطل صدر القانون المذكور بأمر مؤقت (الأمر المؤقت ٣٠ لسنة ١٩٨٣) ألغى بموجبه قانون عقوبات السودان لسنة ١٩٧٤ باعتباره قانونا « طاغوتيا لايعبر عن قيمنا ، ولايعكس حضارتنا » بالرغم من أن ذلك القانون قد تعرض لكل ماأشرنا إليه من مراجعات وضمن فى المجلد التاسع من قوانين السودان وقد ورد فى الصفحة الأولى من ذلك المجلد بأنه قد تم إعداده بواسطة لجنة القوانين التابعة لديوان النائب العام وتم نشره تحت إشراف الدكتور حسن الترابى والمستشار العام للتشريع على أحمد البصرى ويذكر بأنه عندما أتيحت للدكتور المجتهد ومن معه من الفقهاء الفرصة لإعادة النظر فى القوانين السودانية لكيما تطابق الشريعة الإسلامية تناولوا فى قانون العقوبات موضوعات ثلاثة فقط هى السرقة ، والشرب ، والقمار وقد عولجت كل واحدة من هذه الجرائم

في مشروعات قوانين محددة هي مشروع قانون حظر الخمر ، ومشروع قانون السرقة الحدية ، ومشروع قانون التعديلات المتنوعة (حظر القمار) وبعبارة اخرى فقد أبقى الفقهاء على بقية مواد القانون لأنها « لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية » فبقى النهب بهذا لافسادا في الأرض يصلب ويقطع مرتكبه من خلاف ، وبقى عقاب الزانى والزانية هو السجن لا الرجم او الإعدام . ولم يفرض الجلد كعقاب للقاذف والقاذفة باعتباره الحكم الشرعى فى القذف بنص القرآن أذ ان القرآن قد فرض الجلد حدا على القاذف والقاذفة ولم يفرضه على الشارب ، فحد الشرب جاءت به السنة .

وقد ترخص المشرعون « الإسلاميون » فى عام ١٩٧٨ (لجنة الدكتور الترابى) ترخصا واسعا فى تطبيق الحدود فى كل تلك القضايا التى وردت الإشارة إليها فقانون حظر الخمر حدد سنة كاملة كفترة إنتقالية قبل أن يتم التطبيق (المادة ١٢) كما أباح مشروع القانون للمحافظين ، بناء على توصية المجالس الشعبية تعليق العمل بأحكام القانون لمدة لاتتجاوز عاما اخر إن رأوا أن مرحلة الانتقال لحظر الخمر فى مناطقهم تقتضى هذا (المادة ٢ ح) . وخول القانون أيضا لمحافظى المديريات بالأقليم الجنوبى بعد موافقة رئيس المجلس التنفيذى تعليق العمل بالنص القائل بحظر تعاطى الخمور (المادتان ٥ ، ٤) ، ومضى القانون فى ترخصه لاستثناء غير المسلم من كل احكام القانون إلا إذا تعاطى فى الخمر أو حرض مسلما على تعاطيها (المادة ١٧) . واستثنى القانون السفارات الأجنبية فسمح لها باستيراد الخمور لاستعمالها الخاص بناء على توصية وزير الخارجية (المادة ١٦) وبالرغم من أن مشروع القانون قد استهدى فى أحكامه بالشريعة الاسلامية فإنه تجاوز الحكم الشرعى الصريح (الجلد) واعتبر عقوبة الشرب تعزيرا إذا جاز القاضى بين الجلد والسجن (مدة لاتتجاوز شهرا) أو الغرامة (المادة ١٠) وكان الشرب هو الحالة الوحيدة التى فرض فيها الجلد أما فى بقية الحالات (صناعة الخمر ، التعامل فيها بغرض الاتجار ، الشراء بغرض التعاطى ، الحيازة) فقد اقتصرت العقوبة على السجن او الغرامة

أما حول مشروع قانون السرقة الحدية فقد اسس ذلك القانون على أحكام الشريعة والفقه حول مقومات السرقة (المال المنقول ، المال المتقوم ، الحرز ، النصاب) إلا أن المشروع أضاف إلى هذا الباب سرقة المال العام (المادة ٦) مخالفا بهذا مايقول به الشرع حول شبهة ملكية السارق لهذا المال العام كما اجتهد واضعو القانون الرأى فأسقطوا القطع فى ست حالات هى أن يكون المسروق مطعوما تعاطاه الجانى قبل أن يخرج به من حرزه ، السرقة بين الأصول والفروع وذوى الارحام ، ان يكون للجانى نصيب فيما سرق ، أن يكون للجانى دين واجب السداد حجره أو ماطل فى سداده صاحب المال ، ان يكون الجانى معسرا ولم يسرق إلا القدر المعقول الذى يكفى حاجته أو حاجة عياله للقوت أو العلاج ، أن يعفو المجنى عليه على الجانى قبل الإدانة شريطة الا يكون الجانى من ذوى السوابق (المادة ٨) وفى جميع الحالات التى يسقط فيها الحد بموجب احكام

هذه المادة يعاقب الجاني . إن شكل فعله جريمة . بالعقوبة المنصوص عليها في القانون القائم (قانون العقوبات) ولضمان توفير العدالة نص مشروع القانون على أن تتم كل محاكمات السرقة الحدية امام محكمة كبرى .

فإن كان هذا هو الذي قال به الفقهاء والمجتهدون بعد دراسة مستفيضة حول القانون الوضعي وتطابقه مع الشرع في ظل ظروفنا الموضوعية فإن اي تشريع اخر ينسب للإسلام إما ان يكون غير موافق للشرع أو غير موافق للظروف الموضوعية فيصبح في الحالتين غير ذي موضوع . فما هو الجديد الذي طرأ على السودان في سبتمبر ١٩٨٣ حتى جد نفس الفقهاء ونفس المجتهدين يهللون ويكبرون لقوانينه بل يحسبونها انقلابا لقيم حضارية سامقة ؟ ثم ماهي هذه القيم الحضارية « التي جاء بها القانون الجديد . إن كل نمط قانون جديد . وعلينا بدءاً قبل معالجة مواد القانون بتناول بعض مقولات الدعاة الذين هرعوا منذ الوهلة الأولى يشيدون بقانون سبتمبر باعتباره بداية بعودة الروح . بتناول تلك المقولات فلعلها تفتق لنا سبيل هداية ماوجدناها عند الاطلاع على المذكرة التفسيرية للقانون وستكون اولى وقفاتنا مع الزعيم الإخواني رئيس قسم الإفتاء بديوان النائب العام الأستاذ حافظ الشيخ . وحديث رئيس قسم الإفتاء في امر يتعلق بالقانون حديث له اهمية إذ لايفترض فيه أن يكون مثل تلك الدعاءات التي زلزلت بعض المنابر وسودت كل الصحف . تحدث رئيس قسم الإفتاء إلى جريدة "الصحافة (١٩٨٣/٩/٢٥) بعد مضي اسبوع أو يزيد قليلا من صدور ذلك القانون فقال « الأصل في القانون أن يعبر عن قيم الأمة وعقائدها ويلبي حاجاتها . وقد كانت قوانيننا غريبة عنا مخالفة لقيمنا وغير متفقة مع أعرافنا . وهذه الثورة التشريعية وما اعلنته من قوانين إسلامية ردت الى السودان وجهه الأصيل بعد ان فشلت القوانين الأرضية في تحقيق الأمن والرخاء » .

فرئيس قسم الإفتاء يحدثنا في تعميم لاستثناء معه بين « قوانيننا » كانت غريبة عنا ومخالفة لقيمنا وأعرافنا . ثم يذهب من بعد ليقول بأن القوانين الأرضية فشلت في تحقيق الأمن والرخاء ومضمون قوله هذا هو أولا ان القوانين تحقق الأمن والرخاء . وثانيا إن قوانين الأرض قد عجزت عن تحقيق الأمن والرخاء ثم ثالثا . بالتداعي . إن هذا الأمن والرخاء سيتحققان عبر ثورة السودان التشريعية « الإسلامية » . ولنبدأ من النهاية متسائلين . إن كانت القوانين حقا توفر الأمن والرخاء ؟ ومبلغ علمنا أن الأمن والرخاء لايحققهما القانون بل ان القانون هو السياج الواقي لهما . فالأمن والرخاء تحققهما السياسات العادلة التي يضعها الناس لأن القوانين لاتشيع أمنا ولاتوفر رخاء . ومن الجانب الآخر فإن السياسات العادلة . كان منطلقها أرضيا أم سماويا . توفر الرضا الاجتماعي والأمن والرخاء والطمأنينة . لقد كان الإمام ابن تيمية أكثر إدراك لماهية العدل وجوهر الأديان من دعاة الإسلامية الشكلية حين قال « ينصر الله الدولة العادلة وإن كانت غير مسلمة . ولاينصر الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة » . وعلى كل فعندما نتحدث عن الامن والرخاء فإنما نتحدث عن حالة نفسية واجتماعية لها مقوماتها المادية . وليس

من بين هذه المقومات الإيمان أو العقيدة الدينية في رسالات السماء حتى نقول بفشل القوانين الأرضية في تحقيق الأمن والرخاء أو ليس صحيحا أن أهل كندا والنرويج يتمتعون بقدر من الأمن والرخاء لم تطله دول مسلمة يحكم بعضها باقرآن ويتظاهر بعضها الآخر بالحكم به ؟ ثم ماهو مفهوم الرخاء ؟ أو ليس هو الارتقاء بمستوى عيش الإنسان بمعنى توفير ضروريات هذا العيش ، ثم توفير كرامته وخلق تناغم هانىء بينه وبين الطبيعة من حوله ؟ أو ليس صحيحا أن كل هذا يحققه سياسات (لاقوانين أرضية) سياسات في الحكم ، وسياسات في الاقتصاد وسياسات في البحث العلمي ، وسياسات في الإدارة .

ونعود إلى الوراء لنتناول إشارة رئيس قسم الافتاء إلى محاكاة قوانيننا - كل القوانين - لقيمنا وأعرافنا إن القوانين السودانية التي صدرت منذ مطلع القرن على عهد الاستعمار تقارب المائتي قانون كما صدر على عهد مايو وحتى اكتمال مراجعة القوانين مايقارب هذا العدد من القوانين لم تكن جميعها قوانين كبت وارهاب بل تضمنت قوانين عدة لتنظيم المؤسسات العامة والمناشط الاقتصادية ، والهيئات العلمية ، مثل قوانين شركات الامتياز ، وتأميم البنوك ، وتسجيل الموردين والخدمة العامة ، والتأمين الاجتماعي ومراكز البحوث الخ فهل يملك أن يقول قائل بأن جميع هذه القوانين ماصدر منها منذ بداية عهد الاستعمار حتى الاستقلال مثل قوانين المتجم والمحاجر ، ومصائد الأسماك وحركة المرور ، والصيدلة والسموم أو ماصدر بعد ذلك في عهد مايو مما أشرت إليه هل يملك قائل أن يدعي بأن جميع هذه القوانين تنبو عن العرف ، وتناهض التقاليد ؟ ثم هل يرد للسودان « وجهه المشرق » إلغاء كل هذه القوانين ومثيلاتها التي تنظم الحياة ، وتضمن حسن سير دولاب العمل في الدولة العصرية إن قوانين السودان التي تنظم الحياة وتوفر الرخاء - إن جاز التعبير - لايمكن أن تكون هي القوانين الخرافية وإنما يحتمل أن تكون القوانين التي تنظم الاقتصاد والمال والمناشط الاجتماعية ، والمرافق العامة وقد أبقي على كل هذه القوانين في الكتاب ، وكلها قوانين ورثناها من الاستعمار أو ابتدعها الحكام الذين تعاوروا الإمارة منذ الاستقلال وهم يستهدون في وضعها بتجارب الغرب « الإبليسية » .

إن الذين يذهبون إلى مثل تلك التعميمات الخرافية حول القوانين الوضعية يوقعون أنفسهم في حرج بالغ فإن كانت دعواهم التعميمية تلك والتي تقول بمحاكاة « قوانيننا » للميراث والتقاليد دعوى صادقة فلا مناص من إلغاء كل هذه القوانين « الإبليسية » واستبدالها ببديل « إسلامي نابع من تراثنا » يدير به دولتنا المعاصرة ، ويلبي به احتياجاتنا . أقول هذا لأني أحسب أنا عازمون على أن نعيش في إطار هذه الدولة العصرية والتي ليست هي بدولة العنج أو سلطنة المسبعات[1] بيد أنا عندما نقول بهذه الدعوة التعميمية حول فساد قوانيننا الوضعية ثم نبقي على هذه القوانين يصبح ثمة افتراضان ، الأول هو أن الشرع الإسلامي عاجز عن

---

(١) العنج والمسبعات مملكتان من ممالك السودان القديم

ايجاد بديل لها مما ينفي شمولية الإسلام . وصلاحيته لكل عصر والافتراض الثاني هو أن هناك بدائل إسلامية حقا لكل هذه القوانين التي تحافي مواريثنا الحضارية . إلا أن فقهاء هذا العصر قد عجزوا عن استكشافها وما كان هؤلاء الدعاة ليوقعوا أنفسهم في مثل هذا الحرج لولا أنهم اثروا الانطلاق من فرضية تقول بأن شمولية الاسلام وهي شمولية سرمدية لقيمه وأصول أحكامه . تعني أيضا صمدية الأحكام الفقهية والمؤسسات التاريخية الإسلامية والتي هي . في واقع الأمر ، جهد بشر اجتهدوا الرأي لهم ما رأوا ولنا ما ارتأينا ومن أجل هذا فنحن لانرى حرجا في القول بان كل قانون فيه صلاح الإنسان هو قانون يمت بنسب للإسلام وحتى وإن نقلناه عن الهندوك ، وطواغيت أوروبا وما أكثر مانقلناه عنهم

ولنأت من بعد للقانون نفسه وهو القانون الذي يمثل إعلانه إطلاق الرصاصة الأولى في معركة « البعث الحضاري » والثوره التشريعية الإسلامية المزعومة لنأت إلى قانون العقوبات لنبحث عن أوجه التعديل التي طرأت عليه حتى يرد لنا وجهنا الحضاري وهنا نشهد المحاتلة الكبرى ، فالقانون الجديد لايعدو أن يكون نقلا حرفيا للقانون القديم مع إضافات هنا وهناك بعضها يتضمن الحدود (والحدود لم يأت بها أمام الصحوة وإنما شرعت على الناس في القانون المسمى منذ أن أوحي به الله إلى نبيه) وبعضها الاخر كان مقررا لفظيا ركيكا وبعضها الثالث إسفاف بان لايصدر إلا من شخص مصاب بانحراف سوداوي وسنبني على كل وحدة من هذه التعديلات .

إن القانون الذي نتحدث عنه يتضمن ٤٥٠ مادة . لم تمس يد التعديل إلا عشرا منها بالصورة التي ذكرنا وهكذا بقيت في القانون كل المواد التي تتناول الجرائم المتعلقة بالصحة العامة والسلامة والراحة والآداب العامة وبيع الطعام المغشوش والأدوية المغشوشة وإفساد الهواء والإهمال بشأن الحيوان والأفعال الفاضحة أو المنافية للآداب والأغاني الفاضحة والجرائم المتعلقة بالأديان إلخ وحتى في الحالات التي وقع فيها تعديل للعقوبات بقي توصيف الجرائم بنصه السابق دون مراعاة لضرورة التناسب بين العقوبة والجزاء ، ويشمل هذا حتى الحالات التي فرضت فيها الحدود (القذف ، الفساد في الأرض) ففي كل هذه الحالات ابقي على نفس التعريفات الواردة للفعل في القانون القديم بالرغم من أن بعضها لايتصل بنسب لتعريف الإسلام لهذه الجرائم .

وكان في مقدور المشرع - إن كانت هذه هي التعديلات الوحيدة التي طرأت على القانون - أن يصدر ملحقا تشريعيا تعدل به أو تزال المواد المراد تعديلها أو إزالتها لأن هذا أقل تكلفة وتشويشا ولكن الذي أراده الامام وقساوسة القصر هو الإيحاء للناس بأن الذي يقومون به ليس بتعديل لقانون قائم بل هو ثورة تقتلع القديم وتقدم للناس بديلا جديدا يعيد للسودان « وجهه الحضاري » وقد خرجت جماعة من الفقهاء والعلماء والمجتهدين تعمق هذا الإيحاء الكاذب وجميعهم يفترض أن أهل السودان لايقرأون ، أو أن الذين يقرأون لايجهدون النفس بالمضاهاة والمقارنات بين الجديد والقديم أو أن الذين يقرأون ويقارنون لايملكون أن

يجهروا بما يعرفون إما خشية أو استحياء خشية من الاتهام بمعاداة الشرع ، أو استحياء من ان يفسدوا على البعض فرحتهم الكادبة برد غربة الدين وما كل هذا إلا ابتزاز حديث بل هو الحدث المحض ومع هذا فإن كان أغلب الناس عامتهم ومتعلمهم قد صمتوا عن كل هذه المجازى ـ خشية أو استحياء ـ وهو أمر نفهمه ونقدره ، فإن صمت العالمين من الفقهاء والمتسمين بالدين ، ورافعى راية الإسلام من رجال القانون ودعاة التحضير الإسلامي من رجال الجامعات إنما هو صمت شياطين خرس لايجد مايبرره بل إن الذى يضاعف من جرم هؤلاء هو أن الساحة السودانية قد عرفت يوم ذاك رجالا من بين صفوفهم صدعوا بالحق الساطع لايخشون فى الله لومة لائم عرفت الساحة السودانية من رجال الدين والسياسة الصادق المهدى ، وعرفت من الفقهاء محمود محمد طه وصحبه الصناديد ، وعرفت من رجال القانون القاضى يوسف الطيب ، وعرفت من رجال الجامعة الدكتور الجزر نور الدائم وما استتر واحد من هؤلاء وراء أصبعه وبصرف النظر عن رأينا ورأى غيرنا فى توجه ومناهج هؤلاء الرجال فإن من واجب الناس أن يعترفوا لهم بفضلهم بل إن واحدا منهم قمين بأن تقام له التماثيل فى عرصة كل دار لو كان بين الناس وفاء ورعاية للدمم وليرع الله الدكتور مروان وصحبه صم صمائر أمة[1] ومع هذا فإن محنة الكثيرين من أهلنا والمتعلمين منهم بخاصة هى عدم القدرة على تجريد القضايا بل الجنوح الى شخصنتها فى أغلب الأحايين فالحكم على مواقف الرجال كثيرا مايصدر على ضوء الانطباع الذاتى (العابر أو الموروث) أكثر منه على تقييم الحقائق الموضوعية فى إطارها التاريخى ، فالذى نتحدث عنه هنا هو مواقف رجال بعينهم ، فى ظل واقع بعينه ، وفى فترة تاريخية بعينها نتحدث هنا عن سبتمبر ١٩٨٣ وماتلاها من شهور حوالك ، وهى فترة كان لها رجالها الذين دعاهم الداعون ، (وإذا تكون مصيبة ادعى لها) وقد كانت مقولات هؤلاء حول الهوس الدينى الراخم أن ذاك مقولات يسير بذكرها الركبان ، وتنسج حولها الأساطير .

ولهذا فإن الفقهاء والعلماء المتمسكين بالدين أخذوا يحدثوننا هذه الأيام عن التجاوزات فى تلك القوانين فى معرض دعوتهم للإبقاء عليها مع إزالة ما شابها من شوائب يفضحون أنفسهم فضحا مبينا يفضحونها لا لأنهم صمتوا بالأمس حين تحدث غيرهم فحسب بل ولأنهم قد مضوا يومذاك خطوة أبعد من هذا كثيرا مضوا إلى حد تكفير هؤلاء المناهضين ، وتمجيد تلك الغوايات وإقامة المهرجانات لأحكامها فى سلخانة الصحوة بكوبر[2] ومنهم من كان يهلل ويكبر لوقع الأسل وكأنهم فى يوم بدر .

---

(١) الإشارة للدكتور مروان حامد الرشيد المحاضر بجامعة الخرطوم والذى اشرف مع لفيف من المثقفين على الاحتفال بالذكرى الأولى لمصرع الأستاذ محمود محمد طه

(٢) كوبر هو سجن الخرطوم العتيد وقد كانت احكام القطع والصلب تعقد فى فنائه وتوجه الدعوة للمسلمين لمشاهدتها .

القتل بين التزيد والقصور :

ونأتي للحديث عن مواد قانون العقوبات الرائف لنكتشف عن أوجه الريف فيها ، بدأت تعديلات قانون ١٩٧٤ بإزالة كل الأمثلة التي أوردها المشرع في متن القانون لإعانة الذين يطبقون ذلك القانون في أداء مهامهم وقد جاءت تلك الأمثلة لتوصيف الأفعال التي ترقى إلى مستوى الجرم في وضوح لايقبل اللبس.وإن كان لايحول دون الاجتهاد في تحليل الوقائع ، وتفسير القانون على ضوء تلك الوقائع ، ولن نقف عند هذا التعديل الشكلي إلا لكي نقول بأنه تعديل لا يفيد وقد يضر ، إلا أن القانون الجديد أضاف مادة جديدة (٣ ـ ١١) تقول بأنه يعاقب بمقتضى ذلك القانون كل شخص بالغ مكلف مختار ، ولا يعتبر هذا النص الا تزيدا ، كما قلنا ، إذ أن القانون القديم قد ذهب في صلبه إلى هذا المعنى (المادتان ٤٩ و ٥٠) مما أشرنا إليه

فلنترك إذن ، هذه الإضافة لنذهب إلى الإضافات الجديدة المتمثلة في فرض العقوبة الحديثة حيثما كانت هناك حدود ، وكما أسلفنا القول فإنه بالرغم من تضمين الحدود في المواد المناسبة من القانون فإن التعديل لم يمس ماأورده القانون القديم من وصف للفعل وتحديد لأركان الجريمة كما أبقى التعديل على أنماط العقوبات على الجرائم الأخرى كما وردت في القانون القديم مع إضافة الجلد لكل منها وإلغاء الحدود الدنيا والعليا للحبس في الجرائم التي يعاقب فيها بالحبس وبعبارة أخرى فإن الإضافات الموضوعية الوحيدة للقانون هي الجلد والرجم والقطع والقصاص ، وهذا هو الوجه الحضاري الذي ردته لنا قوانين سبتمبر ، بل هذا هو وجه الإسلام فيما ظن بعض مجتهدي الصحوة وعلى كل فلنتناول كل واحدة من الجرائم الجديدة هذه ، بل وموجبات الحدود في الإسلام مع تبيان مفهومها السائد في الفقه ومدى تطابقه مع الواقع المعاصر ونشير بوجه خاص إلى الفقه لأن الدعاة يريدون منا تطبيق أحكام الشرع كما عرفها الإجتهاد الفقهي الموروث ، دون أعتبار لأن هذه الإجتهادات قد شملت تعطيل الحدود لمصلحة ودون اعتبار لأن المجتهدين كانوا يقررون دوما بشأن المصالح وفقا لمتغيرات الزمان والمكان وللإمام المجتهد الشاطبي رأي وجيه حول تغليب المصالح على النصوص قال به في (الموافقات) نورده فيما يلي « إن حفظ مقاصد الشريعة له أوجه قد يدركها العقل وقد لايدركها وإذا أدرك فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال ، أو زمان دون زمان ، أو عادة دون عادة »

وعلى أي فلنبدأ بالإشارة إلى أخطر الحدود وهي القتل بدأ المشرع « الإسلامي » بتعريف القتل كما ورد في قانون العقوبات الطاغوتي (القتل العمد والقتل شبه العمد) إلا أنه إضاف إليه « القتل الخطأ » ومناط هذا القول هو إن الموت الذي يصدر عن فعل قام به شخص دون أن يعنيه حتى وإن كان ذلك الشخص فاقدا القدرة على التمييز والاختيار يصبح قتلا خطأ ويلزم فاعله بالدية والاعتاق فأي مغالاة أكثر من هذا في تفسير أي الذكر الحكيم (ومن قتل مسلما

خطأ) فحسب منطوق المادة (٤٧) القديمة فإن أى ضرر - بما فى ذلك الموت - لا يصبح جريمة إن وقع بغير قصد ، ومن شخص كامل الوعى والإدراك والاختيار وبدون إهمال . أما إن وقع بإهمال وبدون حيطة فيصبح قتلا غير متعمد مثل إهمال السائق وإهمال الطبيب فالذى يوقع بشخص آخر ضررا يؤدى إلى موته لايحاسب عليه إن كان فاقدا القدرة على التمييز أو الاختيار ، أو كان مميزا مختارا إلا أنه كان لايعنى الفعل المؤدى للموت واتخذ كل الحيطة اللازمة المعقولة التى تحول دون ذلك .

ومن جانب اخر فبالرغم من إشارة القانون الجديد إلى ثلاثة أنواع من القتل (العمد ، وشبه العمد ، والخطأ) وإيراد العقوبات (الحدود) لكل واحد منها (المواد ٢١٥ ، ٢٥٣ ، ٢٥٦ على التوالى) فإن القانون قد أورد فى المادة ٢٥٢ ما يسمى بالقتل العمد غيلة دون أن ترد إشارة إليه فى صلب المادة أو تورد الشروح ماعناه المشرع بالقتل غيلة ، وهو بلا شك وجه من وجوه القتل العمد فيستوى أن تقتل الرجل متعمدا ، غيلة أو جهارا وتنص تلك المادة (٢٥٢) على أن « كل من يقتل عمدا غيلة أى شخص يعاقب بالإعدام » فهذا إذن قتل لادية فيه وكأنه ليس لولى المقتول من سلطان « ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل » (الإسراء ٣٣) - أى جعلنا لوليه حقا فى طلب القصاص حتى لايندفع للانتقام .

ومرة أخرى فما هذه الإضافة إلا تزيد وفهم قاصر ، هو الاخر ، لما قال به الفقهاء حول القتل غيلة (أى خديعة من حيث لايعلم المقتول) وورد فى مختار الصحاح « يقال قتله غيلة (بالكسر) وهو أن يخدعه فيذهب به الى موضع فيقتله » وجاء فى حاشية الدسوقى على الشرح الكبير لسيدى أحمد الدردير إن القتل غيلة هو قتل لأخذ المال ، ولذا حسبه الإمام مالك نوعا من الحرابة ولايجيز فيه مالك العفو ولا الصلح بل أن سيدى أحمد الدردير ، إمعانا فى التعبير عن جسامة الجرم ، ذهب إلى القول بجواز قتل الحر فيه بالعبد ، والمسلم بالكافر ولهذا فإن ذهب المشرع مذهب المالكية فى فهمه للقتل غيلة ، لأصبح الأمر من موجبات حد الحرابة ، ومكانه فى بابها من القانون ، وعقوبته القتل والصلب والقطع من خلاف . أما إن أراد به المعنى الحرفى الذى تقول به المعاجم فيستوى ، كما قلنا فى القتل العمد أن يكون غيلة أو جهارا ولامعنى لهذا التزيد وكشأن كل أحكام القتل فى الإسلام تجوز فيه الدية ، ويجوز فيه العفو

إن الحدود فى النفس تقوم أساسا على القصاص فى شرع الإسلام إلا عند العفو « ياأيها الذين امنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى فمن عفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف » (البقرة ١٧٨) وقد نزلت الآية عند إختصام حيين من العرب أقسما ان يقتلا بكل عبد حرا ، وبكل أنثى ذكرا إلا أن القصاص نفسه حكم توارثى قديم « إنا أنزلنا التوارة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما

استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولاتشتروا بآياتي ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الكافرون وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص » (سورة المائدة ٤٤ ـ ٤٥) وقد كان الهدف من هذا اللون من العقاب هوالردع العام وإطفاء غيظ أولياء المجني عليه سيما والعرب تقول القتل أنفى للقتل .

بيد أن تفسير الفقهاء للحدود والقصاص وهم نفس الفقهاء الذين يراد منا الالتزام الحرفي باجتهادهم يعرف بعض الحدود تعريفا له نتائج لايجرؤ مجتهدو اليوم على الجهر بها . لذا فهم يتحاشونها فحسب رأى بعض الفقهاء لاقصاص على الأحرار في جنايتهم على العبيد ويقول بعضهم بأن الأمر لولي الأمر وله حق تعزير المتهم باعتبار أن ولي الدم هو المالك ومحور الخلاف بين الفقهاء في هذا الشأن هو هل تعلو الآدمية (المساواة بين الحر والعبد في القصاص) على الملكية (ملك الحر للعبد) فمن الفقهاء من رأى أن القصاص واجب في نفس العبد لافي الأطراف ، أي إن كان الجرم هو قتل العبد وجب القصاص اما إن كان أدى لحقه دون القتل فلا قصاص ومن بين من قالوا بالقصاص في النفس وما دونها أبوحنيفة ، في الوقت الذي قال فيه الشافعي بالقصاص في النفس لامادونها ،كما قال ابن شبرمة بأن القصاص لا في النفس ولا في الجراح ولاشك في ان ماقال به أبوحنيفة أقرب الى عموم النص (النفس بالنفس) كما أنه أقرب إلى روح الإسلام (العدل والمساواة) وإلى احاديث الرسول (ص) « من قتل عبده قتلناه ومن جدعه جدعناه » ومن الجانب الاخر وقع خلاف حاد بين الفقهاء حول الجناية على أهل الذمة وحول تعاطي الديات : فمالك مثلا يقول « لايقتل المسلم بالكافر الذمي إلا إن قتله غيلة » كما يأخذ الإمام احمد بظاهر النص في الديات ويقول بعدم جواز الفدية في القتل الخطأ إلا بتحرير رقبة مسلمة ، أي لايقبل تحرير الرقبة الكافرة عن القتل . ولامرية في أن الفقهاء الذين قالوا بالامتثال لعموم النص أقرب الى روح الاسلام الذي يطابق واقعنا العصري . وأفع دولة المواطنة التي لاتعترف بأهل ذمة ولاتفرق في الحقوق والواجبات بين المسلم والكافر وماأدهبنا إلى هذا التفصيل في الاجتهاد الفقهي الذي جاءنا من العصر العباسي إلا التأكيد على ان ذلك الاجتهاد لايصلح أعلبه الا لضرورات عصره ، اللهم إلا إذا قلب بتطابق الفقه والشريعة . الامر الذي نهى عنه حتى المعاصرون لتلك الحقبة مثل ابن حزم ولذا فإن الذين يحصون على اتباع إجماع الأئمة ويقولون بقدسيته يوقعون أنفسهم دوما في حرج يدفعهم للانتقاء القسري للاحكام ، مما يقود إلى التناقض ، والإرباك والتشويش كما رأينا في أكثر من نموذج .

ومادمنا بصدد الحديث عن القصاص فلنتحدث أيضا عما جاء به القانون الجديد حول الجراح ، فالجراح قصاص . فالمادة ٢٧٢ من القانون القديم تحرم كل أذى يسبب للإنسان ألما جسمانيا أو مرضا أو عاهه وتفصل تلك المادة انواع

الإصابات والاذى الجسيم بما يلى الحصاء ، والحرمان بصفة دائمة من الابصار والنطق والسمع ، والحرمان من عضو من أعضاء الجسم أو مفاصله ، إتلاف عضو أو مفصل من الجسم تشويه الرأس أو الوجه أو أى جزء من الجسم تشويها دائما ، كسر أو خلع أحد أعضاء العظام أو الاسنان ، أى اذى يعرض حياة الإنسان للخطر أو يسبب له لمدة ٢٠ يوما ألما جسمانيا شديدا أو عجزا عن مواصلة أعماله المعتادة وجاء تعديل المادة فى القانون السبتمبرى ليتحدث وهو يصف عناصر الاذى عن « أى جرح يدمى الجلد يشق الجلد ، يكشط الجلد ، يشق اللحم يقطع فى أكثر من موضوع ، يصل إلى العظم يطهر العظم يهشم العظم أو يكسره أو يحطمه (مامعنى يهشم ويحطم ويكسر ؟) يخترق الرأس إلى أم الدماغ ، يخترق الجسد إلى الجوف » ومضى القانون من بعد للقول (المادة ٢٧٦) بأن « كل من يسبب الجرح العمد يعاقب بالقصاص أو الدية الناقصة » والقصاص بهذا الفهم هو أن تشق جلده كما شق جلدك ، أو تخترق رأسه إلى أم الدماغ كما اخترق رأسك وعلم الله ماهذا إلا ذحول أهل الجاهلية (أى ثاراتها وطرق الانتقام فيها) وقد نهى عنه الرسول ولاشك فى أن الذى يقرأ تلك الأوصاف للجراح والتى استبدل بها القانون السبتمبرى ماقال به القانون القديم حول عناصر الأذى يدرك مانعنيه بالاسفاف فى التعبير والبدائية فى الفهم ، والسحق فى التصور ومع كل هذا نجد هناك من يجرؤ على وصف هذه العثاثات التى أضيفت للقانون بأنها رد لوجهنا الحضارى والتزاما بهذا الفهم البدائى لأحكام الشرع فقد ذهب قضاة « الصحوة » لإصدار أحكام غريبة يحدثنا عنها اللواء بشير مالك (الأيام ١٩٨٥/٦/١٦) مثل أحكام محاكم الطوارىء بأن يضرب الساكى المتهم « شلوتا » فى بطنه كما ضربه ، وأن يجرح المتهم جرحا فى شفته بعمق وطول معين كما جرحه ، وأن يجرح المتهم فى رأسه بطول ٤ سنتيمترات وعمق واحد سنتيمتر كما جرحه كما كانت هناك حالتان لخلع الأسنان وبلغ مجموع الحالات التى صدرت فيها مثل هذه الأحكام ثمانى وثلاثين حالة فكيف يمكن لأى رجل رشيد أن يذهب فى فهمه الجرفى بالآيات إلى مثل هذه المغالاة وكيف يمكن لنا أن نقول للعالم باننا نطبق شرع الله بأن نسمح لمواطن بأن يخلع سن الاخر لأنه خلع سنه .

القطع والصلب وتلمظ الشفاه

ونجىء من بعد للحد الثانى ، ألا وهو حد السرقة ويعرف القانون السبتمبرى السرقة بنفس التعريفات الواردة فى القانون ١٩٧٤ ، إلا أنه اضاف اليها المادة ٣٢٠ (٢) والتى تقول « يعد مرتكبا جريمة السرقة الحدية كل من يأخذ بسوء قصد مالا منقولا متقوما مملوكا للغير لاتقل قيمته عن النصاب من حيازة شخص دون رخصة » كما أضافت المادة ٣٢٣ « لاقطع بين الأصول والفروع والمحارم ولابين الزوجين ولاقطع على من تقوم له شبهة الملك » ومن جانب اخر تضمن القانون الجديد نص المادتين المتعلقتين بالسطو والتعدى كما وردت فى القانون

القديم (٣٩٣ و ٣٩٤) إلا انه استبدل بحكم السجن الاعدام أو الإعدام مع الصلب أو القطع من خلاف او السجن المؤبد مع النفي ولاشك في أن المشرع قد حسب هذا الضرب من السرقة نوعا من الفساد في الأرض ، والحكم نشأته كما اوردته المادة المذكورة مختلف فيه . كما ان أركان هذا الفساد في الأرض ليست مطابقة او مرادفة لما أورده القانون القديم حول النهب ولم يرد في الأثر أن الرسول (ص) قد طبق حد الحرابة أو مايعرف بالسرقة الكبرى . بل إنها اجتهاد من الفقهاء في تفسيرهم للاية « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا او تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض . ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم * إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم » (المائدة ٣٣ ، ٣٤) وذهب الفقهاء في تفسيرهم للاية إلى القول بأن كلمة (او) الواردة في الأية هي للتخيير وفق اجتهاد ولي الأمر والمصلحة العامة مما قاد الى خلاف حاد فالامام ابن تيمية مثلا يقصر هذا الحد على إشهار السلاح في البادية لا المدينة بهدف النهب ، لأن المنهوب يدركه الناس في المدينة إن استغاث ولا استغاثة بباد ويخالف هذا الرأي ما ذهب اليه المالكية والشافعية وبعض اصحاب أحمد الذين يقولون بان الحكم واحد لان المسافر لا يحمل معه كل ماله . اما المقيم فيتعرض كل ماله للنهب

فلحد الحرابة إذن شروطه في الإسلام مثل استخدام السلاح . والمجاهرة في البادية او الحاضرة - حسب مايقول به المذهب الذي ناخذه به - ولايستقيم ان ينقل المجتهد الإسلامي تعريفات قانونية لوضعي المحدود عن القانون الإنجليزي حول السطو والتعدي ينطبق عليها حدود الحرابة ومن الجانب الاخر فإن اعتبر المشرع النهب حرابة توجب الحد - والحدود حدود الله - فكيف تاتي له ان يبقي ايضا على النص الوارد في القانون القديم حول السجن لمؤبد كواحد من العقوبات ، إذ لا تعزير مع حد

ولم يتر حد من حدود الاسلام من الجدل قدر ماأثار حد السرقة . بين المسلمين وغيرهم منذ عهد ابن الخطاب فرأي الاسلام في حد السرقة رأي قاطع صريح لامجال للتجادل عليه ان اردنا ان نجد احكام الشرع بحرفيتها ، وان نطبق فلسفة العقاب دون اعتبار لظروف الجرم . حكم الإسلام الصريح في السرقة هو « والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم * فمن تاب من بعد ظلمه فإن الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم » (المائدة ٣٨ و ٣٩) وقد ذهب بعض المفسرين الى ان التوبة تسقط الحد - بحكم نص الأية الثانية - (سنن النسائي من حديث سماك عن علقمه بن وائل عن أبيه) إلا أن الجمهور يجمع على ان التوبة في الاخرة . أما في الدنيا فان التوبة لاتعفي من القطع .

بيد أن واحدا من الفقهاء قد جرفه الحماس ليرى في هذا القانون الستمبري مالم نره كتب القاضي البكري اسماعيل البيلي (نظرة تحليلية للتشريعات

الاسلامية) يقول بان ذلك القانون قد جاء لتصحيح مسار الحياة في السودان « في مناحيها المختلفة التي تسير وفق منهج الله بارىء الكون » ثم ذهب من بعد للحديث عن ماسماه بمحاسن القانون الجديد وهو يقول « من محاسن قانون العقوبات الجديد انه اعتبر استعمال الكهرباء بسوء قصد جريمة يعاقب عليها القانون وفق الفقرة الاولى من القانون المذكور (المادة ٣٢) وحسب فعل المشرع ذلك حتى يتم القضاء على ظاهرة التلاعب بالاموال العامة عن طريق سرقة التيار الكهربائي وتأديب المتعدي (الصحافة ١٩٨٣/١١/٢٠) والمادة التي يشير اليها القاضي الفقيه قد نقلت نقلا حرفيا من المادة التي تحمل نفس الرقم في قانون ١٩٧٤ ولاشك في ان تلك المادة واحدة من موروثات الاستعمار . فالكهرباء لم تعرف في العصر العباسي وانما اكتشفها اديسون بعد قرون من عهد الائمة ومن المحزن ان يصدر مثل هذا القول من قاض يفترض فيه التملي في الحقائق قبل إصدار الأحكام .

ومهما يكن من امر فلا خلاف بين الشريعة والقانون الوضعي في تعريف السرقة وهي اخذ حق الاخرين خفية فالسرقة لغة هي أخذ الشيء على وجه الخفية من قولهم استرق السمع الا ان الاسلام يضيف قيودا لابطه الحكم الشرعي بالسرقة مثل الحرز والنصاب وقد اختلف الفقهاء خلافا كبيرا حول تحديد هذه القيود باختلاف الاحاديث المروية عن الرسول (ص) مثل قول عائشة لاقطع فيما هو دون ثمن المجن وهو ربع دينار « رواه النسائي ومثل قول عبد الله بن مسعود « لاقطع فيما هو دون عشرة دراهم » الخ ولذا فقد ذهب بعض المجتهدين الى القول بان السرقات الصغرى لاتوجب القطع بل التعزير ويحدثنا العالم محمد ابوزهرة (فلسفة العقوبة) بقوله « لو اخذت في الاعتبار جميع اقوال الفقهاء ذوي الرأي في الشريعة الاسلامية ولم تذهب لقطع يد الا في وجب قطعها عند الجميع لما وجدنا إلا حالة واحدة تستوجب القطع في عشر الاف حالة »

ونذكر في هذا الشأن مساءلة جريدة الشرق الاوسط لرئيس قسم الافتاء بديوان النائب العام (الاستاذ حافظ الشيخ) بعد صدور هذا القانون بقولها « يتصور الناس عند الحديث عن تطبيق الشريعة الاسلامية انه سيكون هناك طابور طويل من الذين تقطع أيديهم ويقدمون للجلد خصوصا بسبب اكتظاظ السجون بالسارقين والمخمورين فهل القوانين التي صدرت في السودان تقتصر على القانون الجنائي وهذه الحدود فقط ؟ أم تشمل الجوانب الاخرى الاجتماعية والاقتصادية ؟ ورد الاستاذ المجيب بقوله « هذا تصور خاطىء لاشك فيه فحتى لو رجعنا إلى الدولة الاسلامية في تاريخها الطويل يقال إنه في مدى ستة قرون لم تقطع إلا ست أيادي ، اي بمعدل يد في كل قرن ، وكان قطع يد واحدة يكفي لمنع الجريمة مائة عام » (الشرق الاوسط ١٩٨٣/١٢/١٢) الا اننا قد شهدنا انه بين حديث الشيخ المجتهد محمد ابي زهرة والاستاذ حافظ الشيخ من جانب ، وتجارب محاكم الطوارىء المنسوبة للاسلام من جانب آخر بون شاسع فقد كان القطع هو الاساس في أحكام هذه المحاكم دون مراعاة لظروف السرقة ، وسن السارق ،

وحجم المسروق بل كانت هذه الاحكام محل مباهاة من جانب القضاة الذين اصدروها وأولئك الذين صدقوا عليها والذين كانوا في الغالب الاعم هم نفس الأشخاص .

فباسم تطبيق الشريعة الاسلامية حكم القاضي المهلاوي (محكمة أم درمان الجنائية الثانية) بالقطع من خلاف على الرشيد حسن صديق وعمره ستة عشر عاما ، وحكم القاضي كمال مهدي (جنايات ام درمان جنوب) بقطع اليد على طارق محمد عبد القادر عمره هو الاخر ستة عشر عام وحكم القاضي فؤاد الأمين (محكمة العدالة الناجزة ٢) بالقطع على عبد المجيد عبد القادر ذي الخمسة عشر عاما وهو حكم استؤنف وايده القاضي المكاشفي وتقول الاحصائيات ان ما تم من قطع خلال ستة اشهر منذ بدء تطبيق قوانين السرقة الحدية قد فاق كل احكام الحدود التي صدرت في المملكة السعودية طوال حكم الملك عبد العزيز وقد كان أمام أهل السودان اكثر الناس انتباها بهذه الأحكام ، وقد رأى الذين كانوا يشاهدونه في التلفاز وهو يعلن في زهو ، عن هذه الأحكام كيف كانت شفاهه تتلمظ وهو يتحدث عن القطع خاصة إن كان قطعا من خلاف متنوعا بالصلب بل إن الناس قد شهدوا أيضا كيف ان الامام قد بادر بإعلان وجوب القطع في إحدى القضايا ، وحكم المحكمة فيها بعد لم يعلن وكان ذلك في قضية المتهمين صديق رمضان مهدي وعبد الله النور ادم وقد اتهم كلاهما بسرقة بعض الاسلاك الكهربية وصدر حكم القاضي فؤاد الامين ، فيما بعد ، بالقطع من خلاف على المتهمين في العشرين من مايو ١٩٨٤ ونفذ في اليوم التالي

إن الخلافات المستعرة بين الفقهاء حول النصاب والحرز ، وحجم المسروق وشبهة التملك تعكس جميعها حرص الفقهاء على تفادي تطبيق الحدود الا عند الضرورة القصوى ، وعند توفر كل مقومات الجريمة بصورة لاتترك مجالا لشك وعلينا تكرار هنا كيف ان الخليفة عمر امام المجتهدين ، قد ذهب الى حد تعطيل هذا الحد في عام الرمادة ، اما امام السودان ومجتهدوه فلم يتحيروا عاما للقطع في السودان إلا عام المسغبة والكروب وبالسفوة الامام ومجتهديه « فسقي الرعية من سقت به الرعية » كما يحدثنا الامام علي كرم الله وجهه وموقف عمر عند تعطيل الحدود في عام الجوع بن عطلها في حالة المجاهدة حتى عودتهم من التعور وما أحال أحدا يتهم عمر بالمروق عن شرع الله فقد ولي الامر ، واعمل فكره واجتهد رأيه ، ثم قدم روح الاسلام وجوهره على ظاهر النصوص فعمر من عمر ومن بعد هو القائل : الرأي ، الرأي .

وقد يفيد أن نطلع القارىء معنا على تجربة معاصرة في التشريع الاسلامي بهدف تبيان اوجه الخلاف بين ادعياء الاجتهاد الدمويين في السودان ، والفقهاء الذين يسعون لاقامة دولة الله على الارض على اساس متين راكز ، والتجربة التي نتحدث عنها هي تجربة مصر في اعداد مسودة قانون تضمن الشريعة الاسلامية وهو قانون ، لايزال قيد الدراسة ، يعكف على اعداده منذ أعوام فرابه المائة من

خيرة فقهاء مصر من رجال القضاء والمحاماه ، واساتذة الجامعات حتى لا يخرج القانون كذلك السمل المستمرى المرقع من القانونين الوضعى والشرعى وهو يشير بهذا الى كليهما ويتكون مشروع قانون العقوبات الاسلامى المصرى من ثلاثة أجزاء أولها يتضمن الأحكام العامة ، وثانيها الاحكام الخاصة بالحدود الشرعية ، وثالثها التعزير ،وهو مايتعلق بالجرائم المستحدثة والتى تركها الاسلام لولاة الامر فى كل زمان ومكان .

وحول السرقة يشترط مشروع القانون للسرقة البلوغ والعقل والاختيار ، وألا يكون السارق مضطرا بسبب الحاجة أو العوز أو الفقر ، وان تتم السرقة خفية وألا يقام الحد إن رد السارق المسروق بل يعزر وان يطبق الحد على السارق لا المشارك . كما يشترط القانون فى الشاهد ان يكون ممن يتجنبون الصغائر والكبائر ومع هذا فان القانون يلزم باقرار مرتكب الجريمة ، فإن رجع على الاقرار لايحد كما ينص القانون على حق اقامة دعوى الاستئناف فى الاحكام الخاصة بالحدود والقصاص ووصولها الى اعلى درجات التقاضى (محكمة النقض) قبل تنفيذ الحكم وفى حالة رفض الجانى للاستئناف تتولى النيابة رفع الدعوى نيابة عنه لمحكمة النقض على ان يقوم برفعها رئيس النيابة وليس اى وكيل للنيابة حتى تتوافر أعلى درجات التحرى والتقصى .

وعلّ الذين تابعوا محاكم التفتيش التى اطلق عليها اسم محاكم العدالة الناجزة ، وحسبها الاخ الدكتور الترابى بانها اقرب شىء الى قضاء الاسلام . يدركون الحكمة فيما ذهب إليه علماء مصر الاجلاء حفاظا على الحقوق ، وحفاظا على اسم الاسلام فمحاكم السودان قد حدت القاصرين ومشروع قانون مصر يفترض البلوغ والاختيار ، ومحاكم السودان قد حدت الجوعى المعسرين ومشروع قانون مصر يعفى من الحدود الفقير والمضطر والمعوز ، ومحاكم السودان قد قسرت المتهمين على الاعتراف وجاء القسر من القضاة لا من رجال التحقيق فى اجهزة الشرطة والامن ، ومشروع قانون مصر يتطلب الاقرار بل يقضى بعدم الحد ان جاء الاقرار عن قسر ومشروع قانون مصر لايحد السارق إن أعاد المسروق بل يعزره ، ومحاكم السودان لاتدينه إن اعادها فحسب بل وحتى ان تنازل صاحب الملك عن دعواه كما حدث فى قضية محلات فلاش ومشروع مصر يلزم بالاستئناف وفق شروط مشدده ، ومحاكم السودان تتحول فيها المحكمة الابتدائية إلى محكمة استئناف كما حدث فى عديد من القضايا وقانون مصر لا يطبق الحد على المشارك ، ومحاكم السودان تقيم (هوبة) لمحاكمة المشاركين كما حدث فى قضية مطار الخرطوم التى دين فيها فتى التقط مالا ملقيا على الارض فاخذه الى رفيقه سائق عربة الاجرة الذى كان يقف خارج المطار فحدا كلاهما لم يشفع لاولهما ان المال لم يكن فى حرز ولم يشفع للثانى انه لم يشارك فى التقاط المال

إن مثل هذا النظام الذى يغلظ فى تضييق الأحكام على المستضعفين قبل القادرين وعلى الرعية قبل ولاة الامر ويرعى الحق الخاص قبل الحق العام والذى هو حق الناس أجمعين انطلاقا من مفاهيم سهلة مكية الجانى فى هذا المال هو

أبعد مايكون عن روح الاسلام . ولاشك في ان القوانين التي تدين منتهبي المال العام ، وتغلظ في عقوبتهم أقرب الى روح الاسلام من تلك التي تعفي كبار اللصوص من الاحكام القاسية . وتطبقها ، في حماس على سطاء الناس فقد شهدنا بلادا تصدر حكم الاعدام على محتلس المال العام والمرتشي مثل الاتحاد السوفييتي والصين والاعدام أشد قسوة من القطع من يكاد المرء يجزم بانه لو فرضت هذه الحدود في السودان على منتهبي المال العام لأصغار اللصوص لما قاتلها الناس بما قاتلوه بها من امتعاض وعلى اي فان مفهوم بيت المال نفسه وشبهة ملكية السارق له مفهوم يحتاج الى مراجعة فبيت المال الذي يشتبه في ملكية السارق له ليس هو المال العام الذي نعرفه اليوم ، بيت المال يومذاك كان هو مستودعات البر والشعير ، والرب والوبل وزكاة النعم ولاشك في ان الذي يسرق من هذا المال لايفعل هذا في الغالب الاعم إلا بيفتت اما بيت المال اليوم فهو مؤسسات النقد ، وهو الحرية العامة ، وهو مؤسسات التجارة والصناعة والبترول ولاجل هذا فقد أغلظت الانظمة المعاصرة في العقوبة على منتهبي هذا المال وعلينا بترب دول الملاحدة في الصين والاتحاد السوفييتي لنتناول نماذج أقرب إلينا ، نتناول تجربة مصر في مطلع عهد الثورة الناصرية

كان اول ما قام به النظام المصري الجديد في معرض مراجعته للقوانين الجنائية هو تشديد العقوبات في جرائم الرشوة ، واستغلال النفوذ ، واختلاس الاموال الاميرية أو ماسماه القانون بالعدوان على المال العام ، وقد طرأت تلك التعديلات على المواد (١٠٣ ـ ١١١) من القانون المصري القديم بموجب قانون رقم ٦٩ لسنة ١٩٥٣ وجعل ذلك التعديل الرشوة جريمة حتى وان لم تقبل ، بمعنى أن القانون ساوى في الجرم بين الراشي والمرتشي ، بخلاف ماكان يقول به القانون القديم والذي سار على نهج القانون الفرنسي فالقانون الفرنسي يميز بين مايسمى بالرشوة الايجابية والرشوة السلبية فالاولى هي جريمة الموظف العام حين يطلب اشياء مقابلا لعمل يؤديه او يقبل رشوة عرضت عليه (المادة ١٧٧ من القانون الفرنسي) اما الثانية فهي الفعل الذي يقوم به صاحب الحاجة يقدم مقابلا ماديا للموظف ليؤدي له عملا ويستجيب الموظف لذلك (المادة ١٧٩)

واعتبر ذلك التعديل المصري في حكم الموظف العام ، كل أعضاء مجالس إدارات وموظفي المؤسسات العامة والمنظمات والمنشآت التي تسهم فيها الدولة بنصيب وضم القانون إلى هؤلاء الأطباء الذين يصدرون ـ نظير مقابل ـ معلومات مزورة عن المرضى ورفعت جريمة الرشوة ، في ذلك القانون ، إلى درجة أشد الجرائم جسامة ، وعقوبتها الأشغال الشاقة المؤبدة إلا إن كانت الرشوة لأداء فعل يعاقب عليه بعقوبة أشد (الإعدام) فتكون العقوبة هي نفس عقوبة ذلك الفعل مثل الرشوة لتسليم أسرار عسكرية مثلا ويعاقب القانون الراشي والمرتشي على الرشوة حتى وإن لم يقع ذلك الفعل ، بمعنى أن الجاني يعاقب على نية الفعل إذا قدمت الرشوة (في حالة الراشي) وقبلت (في حالة المرتشي) ، حتى وإن لم يتم

الفعل الأصلي (تسليم الأسرار العسكرية مثلا) . وبالرغم من محافاة هذا الحكم للشرائط المعروفة للمسئولية الجنائية التي تستلزم وقوع الجرم أو ترابط الأفعال المؤدية إليه ارتباطا تكامليا لاتجزئة فيه فإن المشرع المصري قد هدف من هذا التجاوز للمبادىء الجنائية العامة إلى حماية الحقوق العامة وتنصيق نفس الأحكام (الأشغال الشاقة المؤبدة) على الاختلاس واستغلال النفوذ

ترى ما الذي يقول به قانون السودان ما الذي كان يقول به القانون القديم ؟ وما الذي جاء به القانون الجديد أو على وجه التحديد القانون المحترف ؟ ترد الإشارات إلى جرائم الموظفين العموميين في قانون عام ١٩٧٤ في القسم الثالث من القانون (تفاضي مغاير للقدم بغير و الامتناع عن عمل رسمي) وعقوبته السجن لمدة خمس سنوات او الغرامة او العقوبتين المادة ٢٨ (أ) وفي القسم الثالث والعشرين (خيانة الامانة) وعقوبتها الغرامة او السجن مدة لاتتجاوز أربعة عشر عاما المادة (٣٥) وقد عرف القانون الموظف العام بنفس التعريف الذي ذهب إليه القانون المصري المعدل الا وهو كل شخص تعينه الحكومة المركزية او الأقليمية او أي سلطة محلية للقيام بواجبات عامة ـ قضائية ، شبه قضائية ، إدارية او مركزية ـ وكل حامل براءة من ضباط قوات الشعب وكل معاون قضائي ، وكل شخص من غير أعضاء الهيئة التشريعية تعينه تلك الهيئة لأداء واجب يتعلق بمهامها ، وكل شخص يعمل في مؤسسة من مؤسسات القطاع العام (المادة ١٤) فما الذي جاء به قانون سبتمبر الذي قضى بقطع يد سارق الدرهم والدينار وبتطبيق حد الحرابة (النصب و القطع من خلاف) على ناهبي الصارل ؟ . لقد أبقى قانون سبتمبر على كل تلك المواد بنصها وشروحها وكانت اضافته الوحيدة لها هي الغاء حدود السجن تاركا للقاضي حق تقديره تعزيرا . كما ادخل عقوبة الجلد على كل واحدة من العقوبات على هذه الجرائم من قدمها على السجن (الحكم بالجلد ، والسجن والغرامة) . وعلينا بحسن الظن بالمقام صياغ القانون بالنحو العربي ونقول بأن واو العطف تشير إلى التتابع لا التفضيل . بيد أن نقول بأنه مع التشدد في الأحكام في حالات سرقة ونهب المال الخاص نجد ترخصا في حالات انتهاب المال العام وقد حملت مطلبة التهون هذا نحو الاعتداء على المال العام (بدعوى شبهة ملكية السارق له) حملت هذه المطلبة شيخ المحامين مصطفى مرعي لأن يتساءل في مصر « كيف يحد سارق الدينار ويعزر مختلس المال العام » وقادت صيحة مصطفى مرعي تلك إلى تضمين مشروع القانون المصري الاسلامي مادة تقول بتطبيق حد السرقة على كل من سرق مالا مملوكا للدولة أو لإحدى المؤسسات العامة او الشركات أو المنشآت إذا كانت الدولة تساهم في مالها بنصيب .

وتقتضي الأمانة هنا ان نقول بأن لجنة مراجعة القوانين لكيما تتماشى مع الشريعة الإسلامية كانت أكثر تبصرا من مجتهدي القصر عند اقترابها من هذه

القضية فقد نصت المادة السادسة من مشروع قانون السرقة الحدية الذى اعدته تلك اللجنة تحت إشراف الدكتور حسن الترابى (وهو قانون لم ير النور) نصت المادة على أنه « يعد مرتكبا جريمة السرقة الحدية كل من يأخذ - مخالفة لأحكام هذا القانون - مالا مملوكا لإحدى الهيئات أو المؤسسات أو الشركات العامة » وهذا بلا شك اجتهاد يجافى أحكام الفقه التقليدى إلا أن الذى يترجاه المرء هو ألا يضطهد أصحاب هذا الاجتهاد على الآخرين اجتهادهم الذى قد يرفض أيضا الفقه التقليدى فى قضايا أخرى كثيرة .

الفاحشة ... وساء سبيلا :

ونأتى من بعد للحد الثالث وهو حد الزنى ، وقد غالى إمام أهل السودان ، كما غالى فقهاؤه فى نعت القانون القديم بالفجور والإباحية ففى بيانه عند إعلان قوانين سبتمبر قال النميرى (الصحافة ٩/٩/١٩٨٣) « راجعنا قانون العقوبات مادة مادة فوجدنا العجب العجاب وجدنا الزنى مباحا جهارا نهارا وبالتشريع فى بلد كالسودان تعلمل الإيمان فى قلوب أهله » ولا أحال الإمام قد راجع القانون القديم مادة مادة ، فلو فعل لما قال ما قال ولا ندرى فى أى مادة من ذلك القانون اطلع الرئيس على مايبيح الزنى ، علما بأن القوانين لاتشرع لتبيح وإنما تشرع لتمنع أو تنظم فالإباحة أصل فى الأشياء لاتستلزم التشريع وعلى أى فإن قانون عقوبات السودان لسنة ١٩٧٤ يتضمن قسما كاملا فى الجرائم المتعلقة بالزواج ووطء المحارم (القسم الخامس والعشرون) ومن تلك الجرائم التى وردت فى القانون زنى المرأة المتزوجة (المادة ٤٣٠) ، والزنى بامرأة غير متزوجة (المادة ٤٢٩) وإغواء المرأة المتزوجة (المادة ٤٣١) ووطء المحارم (المادة ٤٣٢) كما احتوى القانون أيضا فى الباب الثانى والعشرين (الجرائم الماسة بجسم الإنسان وبالحياة) نصوصا تدين الاغتصاب (المادة ٣١٦) والجرائم المخالفة للطبيعة (المادة ٣١٨) والأفعال الفاحشة على جسم شخص آخر بغير رضاه (المادة ٣١٩) فالقانون إذن لايبيح الزنى ، ولا يبيح الفاحشة بل يحرم كل هذه الأفعال وإن لم يكن القانون قد فرض الحد الشرعى على الزنى أو أشار إلى المواقعة التى تتم خفية وبرضا بين غير المتزوجين فلا يعنى هذا أن القانون قد أباحها فالقانون الذى يحرمها قائم يعرفه أهل السودان ويقرأونه بين دفتى كتاب مقدس ، ومحور حديثنا هنا هو نقض اتهام الإمام وفقهائه وتابعيهم بأن القانون القائم يبيح المحرمات .

وعلى كل فإن قوانين سبتمبر لم تستنكف عن نقل كل هذه المواد التى أوردنا بنصها الحرفى من القانون القديم دون أن تضيف إليها شيئا غير الحدود وبصفة أوصاف نابية هى تلك التى قلنا فى مطلع هذا المقال إنها لاتصدر إلا عن مزاج سوداوى مريض ، أو عقل بدائى لا يدرك أن الألباء يخاطبون بالإشارة ومثال ذلك

تعديل المادة ٣١٦ (أ) من القانون القديم والتى كانت تشير إلى أن الإيلاج يكفى لتوفر ركن المواقعة اللازم لجريمة الزنى لتصبح « كل من ادخل ذكره أو حشفته أو مايعادلها من مقطوعها فى فرج شخص مطبق أو دبره دون رباط شرعى أو سمح لاخر بإدخال ذكره أو حشفته أو مايعادلها عند مقطوعها فى فرجه أو دبره دون رباط شرعى يعتبر قد ارتكب جريمة الزنى » فإن لم تكن هذه السوداوية فماذا تكون ؟ وكان التعديل الثانى هو إلغاء المادة التى تشير إلى الأفعال المنافية للطبيعة ولاندرى أية حكمة تلك التى أملتها ، سائلين الله ألا يكون فى إلغائها رد لوجهنا الحضارى وقد اتفق الفقهاء الذين ندعى للالتزام الحرفى بأحكامهم على أن حكم اللواط كحكم الزنى وإن اختلفوا فى العقوبة فعند مالك العقوبة هى الرجم مطلقا سواء كان الفاعل والمفعول به محصنا أو غير محصن وعند الشافعى وأحمد الرجم للمحصن والجلد والتغريب لغير المحصن ولايرى أبو حنيفة أنها فى حكم الزنا ولا تعاقب بعقوبته وإنما بعقوبة تعزيرية ، ولايمانع أبو حنيفة فى قتل معتادى الفاحشة أو حبسهم حتى الموت تعزيرا ولم يشذ عن الفقهاء ، فى هذا ، الا الظاهرية الذين قالوا بأنها معصية تستوجب التعزير الشديد دون تحديد (المحلى لابن حزم) .

***

قلت إن الإضافة الكبرى لهذه المواد « الإصلاحية » كانت فى العقوبات مثل فرض عقوبة الإعدام إن كان الزانى محصنا والجلد مائة جلدة إن كان بكرا بجانب الجلد والتغريب لمدة عام (المادة ٣١٨) كما نص القانون السبتمبرى على الإعدام والصلب والقطع من خلاف لكل من يدير محلا للزنى أو ممارسة أى أفعال جنسية محرمة وحسب نص القانون فإن جميع هذه الأحكام تقتصر على المسلمين أما غير المسلم فتوقع عليه العقوبة التى يشرعها دينه السماوى وإن لم يكن هناك تشريع فيعاقب بالجلد ثمانين جلدة أو بالغرامة أو السجن لمدة لاتقل عن سنة ويقف عند حد الزنى للمحصن (الإعدام فيما قال به القانون) علما بأن الحد الإسلامى هو الرجم ولاشك أن مشرعى « الصحوة » يعلمون هذا الأمر حق علمه بدليل إيرادهم فى (المادة ٦٤) من القانون السبتمبرى أن العقوبات هى الإعدام ، الإعدام مع الصلب ، الرجم ، القطع من خلاف ، الدية الكاملة أو الناقصة ، القصاص ، القطع ، الغرامة ، التجريد ، التعويض ، الجلد بالسوط ، السجن ، النفى والتغريب ، الحجر بالإصلاحية ، ولاشك فى أن الحالة الوحيدة التى تقول فيها الشريعة بالرجم هى الزنى ، ومع ذلك فلم يطبق القانون الإسلامى الذى يلتزم شرع الله ويرمى من يناهضه بالكفر هذا الحكم فهل دفعهم لهذا عدم استساغة الناس للقتل رميا بالحجارة ولذا اثروا فرض الإعدام ؟ فإن كان هذا هو الحال فما الذى يجعلهم يرمون من لاتستسيغ نفسه القطع والصلب بالكفر والتعطيل ؟ وبالرغم من أن حكم الرجم لم يرد أصلا فى القرآن فإنه ورد فى سنة الرسول القولية والفعلية مثل حديثه « لايحل دم امرىء مسلم يشهد الا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله إلا بإحدى ثلاث النفس بالنفس ، والثيب الزانى ، والمفارق

لدينه النار للجماعة » وفي حديث آخر حدد الرسول القتل رجما بالحجارة « خذوا عني فقد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ، والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة » رواه مسلم وأبوداود والترمذي بعد أن جميع قضايا الزنى التي تواترت لم يحكم فيها الرسول (ص) إلا بعد استيفاء شروط للإثبات قاسية تصل إلى حد الاستحالة ومع هذا ففي الحالتين اللتين تم فيهما الرجم (حالة ماعز وحالة الغامدية) فقد صدر الحكم بعد إقرار المتهمين بالذنب وحسب الرسول إقرارهما تزكية وتوبة بعد أن قانون « الإسلامي » لم يتجاوز تطبيق الحكم المثبت بالبينة القوية والفعلية فحسب وإنما تجاوزه أيضا الإشارة إلى هذه الشروط في الوقت الذي ذهب فيه إلى حد الإسراف في وصف « الايلاج » كما ذهب قضاة النار للتجاوز على هذه الشروط القاسية بابتداع جريمة اسمها الشروع في الزنى .

إن الزنى ظاهرة اجتماعية عرفها العالم قبل الإسلام وظلت بينها الأديان والأعراف الكريمة وبعض هذه الأديان كانت تشدد في معاقبتها بشدة الإسلام مثل اليهودية التي تقول بالقتل والرجم وقطع الرأس (التلمود) كما أن المسيحية قد أدانت الزنى وتوعدت فاعله بجهنم وبئس المصير « سمعتم أنه قيل لا تزن أما أنا فأقول لكم من نظر إلى امرأة فاشتهاها زنى بها في قلبه فإذا عثر عينك اليمنى إلى الخطيئة فاقلعها والو عثر فلان تفقد عضو من أعضائك خير لك من أن يلقى جسدك كله في جهنم » (إنجيل متى ٥ / ٢٧ ـ ٢٨) ومع هذا فقد تدرج الإسلام في تحريمه للزنى . والذي كان ظاهرة متفشية في المجتمع الجاهلي بالرغم مما قالت به كل الأعراف والديانات بدأ الإسلام أولا بحبس الزانيات « واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا » واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان توابا رحيما (النساء ١٥ ، ١٦) واختلف الفقهاء في تفسير هذه الآية فمنهم من قال إنه قصد منها الحبس للنساء لا للرجال (ظاهر النص) ولا يلحق بالرجال إلا الأذى وقد يكون الأذى بالكلام (المحلي لابن حزم) بعد أن هذه الآية قد نسخت ، فيما بعد بآية الزنا في سورة النور « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولاتأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » (النور ٢) ووردت الإشارة إلى الزنى في ستة مواقع بالقرآن . ثلاثة منها في سورة النور فبالإضافة إلى الآية السابقة جاء أيضا « الزاني لاينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لاينكحها إلا زان أو مشرك » كما وردت الإشارة إلى الزنى من باب التنوير أو الوعيد في ثلاث آيات « والذين لايدعون مع الله إلها آخر ولايقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق آثاما * يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيها مهانا » (الفرقان ٦٨ ـ ٦٩) . « يبايعنك على ألا يشركن بالله شيئا ولا يسرقن ولايزنين » (الممتحنة ١٢) . « ولاتقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا » (الإسراء ٣٢) .

هذا مكان من امر الأحكام وبدرجها في الكتاب وماكان ايضا من تطبيق الرسول الكريم لها ومع هذ فقد اختلف الفقهاء في اختلاف حول مفهوم الإحصان وقد وردت كلمة الإحصان ومشتقاتها في مواضع عديدة من القرآن بمعان مختلفة لا ان الذي يعنينا من هذه المعاني ماتتفق مع موضوع بحثنا الا وهو العفة « ومريم ابنة عمران التي احصنت فرجها » (التحريم ١٢) أو التزويج « والمحصنات من النساء إلا ماملكت يمانكم (النساء ٢٤) ومرة اخرى نجد خلافا بين الفقهاء حول الإحصان وهو خلاف ذو ظلال كثيفة في مجتمع كالمجتمع السوداني يجمع بين المسلم والمسيحي والوثني فالفقهاء يختلفون على إن كان الإسلام شرطا من شروط الاحصان بمعنى ان المتزوج غير المسلم لايعتبر محصنا بالرغم من زواجه بسبب من عدم اسلامه ومن بين هؤلاء مالك وابوحنيفة وهما يستشهدان بقول الرسول الكريم بحديثه من النساء حينما هم بالزواج من كتابية غير مسلمة « دعها فانها لاتحصنك » ولايوافق الإمامين الرأي الشافعي واحمد وابن حزم فكلهم يرى ان الاسلام ليس شرط للإحصان لأن الاديان جميعها تحرم الزنى بيد أن جميع الفقهاء يشترطون الحرية في الإحصان .

وشأنا كما في حالات اختلافهم حول قتل المسلم بالذمي ، وقتل الحر بالعبد والتي اشرت اليها ، يحدثهم هذا الاشكال في جريمة الزنى ومصدر الإشكال هو مايقول به الفقه الإسلامي حول ملك اليمين والذي شهد باد (في حالات الفعل) بان ملك اليمين يعنو على الادمية عند بعض الفقهاء الثقاة ، ويصدق نفس الأمر على الوطء فان الفقه ، مثلا يحدثنا في (علام الموقعين) بقوله « اباح للرجل أن يستمتع مع امة بملك اليمين بالوطء وغيره ولم يبح للمرأة أن تستمتع من عبدها لابوطء ولا غيره فهذا ايضا من كمال هذه الشريعة وحكمتها فإن السيد قاهر لمملوكه حاكم عليه ، مالك له والزوج قاهر لزوجته ، حاكم عليها ، وهي تحت سلطانه ، ولهذا منع العبد من نكاح سيدته للتنافي بين كونه مملوكها ومعتها وبين كونها سيدته وموطوءته بل ان حق المالك هذا يذهب حتى إلى جواز تطبيق الامة المتزوجة حتى تحل لمالكها وينقل عن ابن القيم مرة اخرى هذه المرة من سفره العظيم (زاد المعاد في هدى خير العباد الجزء الرابع) قوله « ومما حرمه النص نكاح المتزوجات وهن المحصنات واستثنى من ذلك ملك اليمين فأشكل هذا الاستثناء على كثير من الناس فان الامة المزوجة يحرم وطؤها على مالكها » ويحاول ابن القيم حل هذا الإشكال بقوله إن ملك اليمين أقوى من ملك النكاح وهذا الملك يبطل النكاح دون العكس فالمسبية يحل وطؤها لسابيها بعد الاستبراء وإن كانت متزوجة ، وهذا قول الشافعي وجد الوجهين لأصحاب أحمد وهو الصحيح كما روى مسلم عن ابي سعيد الخدري أن رسول الله (ص) بعث جيشا إلى اوطاس فلقى عدوا فقاتلوهم فظهروا عليهم وأصابوا سبايا وكان ناس من اصحاب رسول الله (ص) تحرجوا من غشيانهن من أجل ازواجهن من المشركين فانزل الله عز وجل في ذلك « والمحصنات من النساء إلا ماملكت ايمانكم فهن لكم حلال إذا انقضت عدتهن فتضمن هذا الحكم إباحة وطء

المسبية وإن كان لها زوج من الكفار » .

هذا هو الفقه الموروث ترى أين مكان هذا الفقه الموروث فى عالم اليوم ، بل أين مكان أحكام الإسلام إذا كان قصارى استيعابنا للإسلام ، وفهمنا لاحكامه هو التفسير الحرفى للآيات ، والتمثل القردى لآراء فقهاء القرون الخوالى ؟ ، ولن يفيدنا فى معالجة مانوقع بأنفسنا من حرج من جراء هذا التوجه التهرب من مجابهة الحقائق ، خاصة إن جاء هذا الهرب من الذين يقولون بأن تجاوز النص القرآنى ، من أجل مصلحة ، حتى وإن لم يسمح ذلك النص ، هو كفر ومروق وارتداد باعتبار أن الله ماننسخ آية إلا وأتى بأحسن منها ومن بين هذه الآيات التى لم تنسخ آية السيف وماتبعها من سنى تم مايتبع هذا من أحكام أشرنا إليها ومن الغريب حقا أن نفس الرجال والنساء الذين يقولون هذا الحديث قد أباحوا لأنفسهم إسقاط بعض هذه الأحكام إما لأنها لاتستساغ فى عالم اليوم (حكم الرجم بالحجارة فى الزنا) أو لأنها أصبحت - حسب دعواهم - غير ذات موضوع فى ظل الواقع نعيش ، مثل إسقاط سهم من فى الرقاب فى آية الزكاة (انظر إلى قانون الزكاة الصحوى فى الفصل العاشر من هذا الكتاب) ومع هذا فإن الذين يسقطون من « فى الرقاب » هم أنفسهم نفس الرجال الذين يتحدثون عن الجهاد فى سبيل الله لا كجهاد بالفكر والرأى ، أو بالكلمة والقلم ، وإنما كجهاد حرب وضرب ودون قانون القوات المسلحة (وهو موضوع سنعود إليه فى بحثنا حول السياسة الشرعية فى الفصل السابع) فلا يحال أن جيش السودان الذى جدد له واجب أساسى هو الجهاد فى سبيل الله ورفع راية لا إله إلا الله سيجاهد فى سبيل الله بإمامة قائده العام للناس فى الصلوات ، أو بأذان رئيس أركانه بأن حى على الفلاح من مئذنة جامع القوات المسلحة فجهاد الجيوش هو الضرب والطعن ، ومن جانب آخر فإن الذين تدعونا آية السيف إلى جهادهم من المشركين والوثنيين حتى يدخلوا فى دين الله أفواجا وإلا حقت عليهم العبودية وكل مايتبعها من أحكام (إلا من استأمن منهم من غير المشركين) فمعروفون أيضا ، وقد جاء وصفهم فى آيات لم تنسخ ، وبعض هؤلاء الوثنيين يشاركوننا الوطن ويطالبون بحقهم فى حكمه بشريعة ليست هى شريعة الإسلام كما يعرفه الفقهاء وإنما هى شريعة العصر ، شريعة الدول المتقدمة التى تتساوى فيها حقوق المسلم مع حقوق غير المسلم حتى وإن كان وثنيا .

حد الشرب . والمنكرون من أهل المدينة

ورابع الحدود التى نتناول هو حد الخمر وقد كان حظر الخمر مناسبة طيبة لمظاهرة إسلامية تمثلت فيما عرف بيوم إراقة الخمور ، كما كان حد الخمر هو الأسهل تطبيقا ، وبالتالى الأقرب تناولا للتشهير بأهل المدينة من المنكرين فى « الإمامة » إلا أن الإمام النميرى لم يقف بالأمر عند هذا الحد بل ذهب يدين قوانين السودان وأنظمة الحكم فيه منذ الاستقلال لأنها أباحت الخمر وكان ذلك فى خطابه المشهود فى يوم الطلقاء وهو اليوم الذى فتحت فيه أبواب السجون ليخرج منها عتاة المجرمين (٢٩ سبتمبر ١٩٨٣) وقف النميرى يومذاك يقول :

للطلقاء » تعودون اليوم إلى المجتمع وقد تبدل الحال وغيرنا ما بأنفسنا وحكمنا بكتاب الله لقد دخلتم السجن والخمر حلال وخرجتم والخمر حرام جزاؤها الجلد » (الصحافة ٣٠/٩/١٩٨٣) والحلال والحرام أمور لايقرها حاكم وإنما يقول بها الشارع الأعلى في قانونه الأسمى فالخمر قد حرمها القرآن وهو إمام المسلمين الحق لا ذلك الإمام الدعي المحتال « وكل شيء أحصيناه في إمام مبين » (يس ١٢) بيد أنه من الظلم الفاحش أن يقول قائل بأن قوانين السودان كانت تحل ماحرم الله فقانون عقوبات السودان المفترى عليه قد أورد بابا كاملا حول الإهانة ، والتكدير ، والسكر (القسم السابع والعشرون) ويجرم في ذلك الباب السكر في مكان عام أو أي مكان يعتبر الدخول فيه تعديا (المادة ٤٤٣) كما يجرم السكر في مكان خاص مع السلوك المعيب (المادة ٤٤٤) وجاء القانون الجديد ليبقي على هيكل هاتين المادتين مع اضافة الحدود الشرعية إليهما فالمادة المعدلة تقول « كل من يشرب خمرا يعاقب بالجلد أربعين جلدة إذا كان مسلما » ثم تمضي بقول بأن الرائحة تكفي لإثبات الشرب إذا ثبت للمحكمة أنها رائحة خمر وعدلت المادة (٤٤٤) لتقرأ « كل من يشرب خمرا ويقوم بإزعاج أو مضايقة أو استفزاز مشاعر الغير يعاقب بالجلد أربعين جلدة مع السجن إذا كان مسلما أو بالجلد والغرامة أو السجن إذا لم يكن مسلما كما أضيفت المادة (٤٤٩) والتي تدين كل من يتعامل في الخمر بالصنع أو البيع أو الشراء أو النقل أو بأية وسيلة أخرى من وسائل التعامل يعاقب بالجلد والغرامة والسجن

ويتضح من هذه التعديلات أن المشرع بدأ بتحريم الشرب على المسلمين وحدهم مما يعني إباحته لغير المسلم ، وهذا يتفق مع رأي جمهور فقهاء المذاهب الأربعة والذين يعفون الذمي والمستأمن من عقوبة شرب الخمر لأنهما لايؤمنان بحرمتها وإن قالت بالحد الظاهرية أما المادة الثانية والتي تعاقب السكارى على إزعاجهم وتكديرهم لصفو الغير فقد أصبحت لهم عقوبتان ، عقوبة للمسلم هي الجلد والسجن وعقوبة بالجلد أو السجن أو الغرامة لغير المسلم ، ومع الالتزام الظاهري بما تقول به الشريعة في هذه الأحكام فإنها في جوهرها ، لا تخلو من تناقض مع الشريعة ، كما أن القضاة ، في تطبيقها ، قد تجاوزوا الشريعة والقانون معا ، فتخيير القاضي مثلا في الحكم بين الجلد والسجن والغرامة بالنسبة للمسلم مجافاة للشريعة لأنه يجعل الحكم تعزيرا فإن كان الذي يسعى إليه الشارع بفرض الجلد هو تطبيق الحدود فلا مكان لعقاب آخر مع حدود الله القاطعة ، وإن كان الأمر تعزيرا متروكا لولي الأمر فما هي الحكمة في فرض الجلد حتى على النساء والشيوخ . اللهم إلا إن كان الهدف هو الإذلال بالعقاب الجسدي ؟ ومن ناحية أخرى فإن الحرص على الإشارة إلى البينة بالرائحة تتعارض مع حكمة الشرع الخالدة في الترخص في العقوبات ألا وهي درء الحدود بالشبهات ، وقد أسلفنا الإشارة إلى رأي الإمام ابن تيمية الذي يرفض فيه البينة في الشرب بالرائحة أو التقيؤ كما أن إباحة القانون الشرب لغير المسلم ممن لاتحرم أديانهم الشرب لم تكن تعني شيئا بالنسبة لقضاة الإسلام في السودان فما أكثر ماحدث محاكم الطوارىء الفتيان من أبناء الجنوب من غير المسلمين بتهمة الشرب ولن

نشير هنا إلى الحكم الذي صدر على العامل الكنسي مدرا سابقا إذ تعلل القضاة في الحكم عليه بتهمة التعامل في الخمر والتعامل ليس هو ، بحال ، الحيازة ، وكل هذا يقودنا الى القول بأن اهداف الشارع وقضاته لم تكن هي تطبيق حدود الله بقدر ماكانت هي الإساءة والاذلال لاهل السودان ، المسلم منهم والمسيحي

إن السكر ظاهرة معاقبة ، ومن اجل هذا استهجنته الشرائع ، وحرمه الإسلام وحاربه الدعاة الإصلاحيون ومن بين اولئك الدعاة البهدوكي مثل موراجي ديسدي أو الملحد مثل قورباتشيف وكاتب من يدعى بأن تشريعات السودان « الطاغوتية » كانت تحلل الشرب لأن هذه القوانين قد تضمنت مواد في قانون العقوبات تستهجن السكر كما تضمنت قوانين مستقلة تحظر التعامل في الخمر مثل قانون الخمور البلدية فلا مشاحة إذن في النهي عن الشرب ولا جرم في استهجانه بيد ان كل هذا لابد له من ان يتم بتجرد تصير للواقع الموضوعي الا ان كان الهدف هو إرضاء غرور عقائدي في نفس الوقت الذي يعلم فيه عدم النفين بأن هذه القوانين لانطال إلا بالشطاء لان غاية القوم بعمرهم رعاية الشرطي الذي يشرب ، والقاضي الذي يشرب ، والوزير الذي يشرب والمحامي الذي يشرب ، والجندي المجاهد في سبيل الله الذي يشرب وهؤلاء جميعا هم ولاة الامر في ديار المسلمين

واخر إشارتنا للحدود تتناول حد القذف الذي اوردته المادة ٢٣٣ في كلا القانونين ومرة اخرى كان التعديل الذي طرا على المادة هو تبديل العقاب مع الحفاظ على كل عناصر الجريمة كما يقول بها القانون « الطاغوتي » والقذف في الاسلام هو رمي المحصن بالزنا او نفي نسبه والقذف حدان ، حد اصلي هو الجلد وحد تبعي هو عدم قبول شهادة المحدود في قذف والحد الأصلي أورده القرآن الكريم بما لايدع مجالا للشك « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة » (النور ٤) الا ان الفقه مرة اخرى قد ذهب إلى تبيان الاحصان الذي تعنيه الاية الكريمة فذكر ان من شروطه الحرية والإسلام ، إذ لا إحصان مع الكفر ، ومن بين هؤلاء الكفار غير المحصنين من يجلس على منصة القضاء في السودان ، بل في أعلى مراقبه يصدر ويؤيد احكام الإسلام .

نخلص من كل هذا الحديث إلى ان القانون الإسلامي المزعوم هو صورة طبق الأصل من القانون الطاغوتي الذي ادعى فقهاء الصحوة إلغاءه وحتى في الشر اليسير الذي عدل منه (ابحاث الحدود) لم يملك مجتهدو القرن الخامس عشر الهجري (وعله الميلادي ، فقد عشنا فيه ظلمة كظلمات القرون الوسطى) ، القدرة على إعادة تكييف الجريمة لتوافق الفقه الموروث حول هذه الجرائم بل نقلوها من القانون القديم نقل القرود ومع هذا وذاك فلم يستح هؤلاء الصناعة ، كما لم يستح من تبعهم من الفقهاء من الوقوف على المنابر يعلنون ، ما وسعتهم رحاب الحلقوم ، اندثار قوانين الطاغوت وبزوغ شرع الله ، ولم يدر هؤلاء وأولئك ان الحياء شعبة من الإيمان ، ولا إيمان لمن لاحياء له .

الفصل الثالث

أمْـن الأمّـة.. وبَـغى الظلمـة

« ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام »
(النحل)

قانون أمن الدولة .. والأمانة الفكرية :

قبل أن نتناول في اقتضاب جوانب من القانونين الآخرين اللذين صحبا قانون العقوبات وهما قانون الإثبات وقانون أصول الأحكام القضائية لابد لنا من وقفة قصيرة حول جانب آخر تضمنه قانون العقوبات المنسوب للإسلام لم نتطرق إليه في الفصل السابق والجانب الذي نعنيه هو تضمين قانون أمن الدولة في صلب قانون العقوبات ولم يخل القانون القديم (قانون العقوبات لسنة ١٩٧٤) من مواد تتناول الجرائم الموجهة ضد الدولة (القسم التاسع) مثل إثارة الحرب ، والإخلال بالأمانة الرسمية ، وإفشاء المعلومات الرسمية ، وإثارة الفتنه ، وإثارة الكراهية ضد الطوائف أو الكراهية ضد الدولة وفي ذات الوقت تضمن ذلك الباب من القانون نصا يقول بأن النقد الموجه للحكومة أو التعبير عن عدم الموافقة على سياساتها لا يشكل جريمة إذا كان بحسن نية وبأسلوب معتدل وتناول القسم الحادي عشر لونا آخر من الجرائم ضد الدولة هي الجرائم المتعلقة بقوات الشعب المسلحة مثل التمرد ، والتحريض عليه ، وإيواء الهاربين من الخدمة العسكريه ، والتدريب غير المشروع ، أو الجرائم المتعلقة بقوات الأمن مثل إثارة التذمر بين أفرادها ومن جانب آخر تدور القانون الجرائم التي تهدد الطمأنينة العامة مثل التجمهر غير المشروع ، والشغب ، والتهجم على موظف عام أثناء أداء واجبه ، والإخلال بالأمن العام .

هذا هو مفهوم قانون العقوبات لسنة ١٩٧٤ للجرائم ضد الدولة وقد كانت كل هذه المواد جزءا من القانون السوداني العام منذ الاستقلال حتى جاء نظام مايو فأضاف للجرائم ضد الدولة أمورا وتعريفات أخرى تضمنها جميعا ، فيما بعد ، قانون أمن الدولة مثل الخيانة ، والتجسس ، وتخريب الاقتصاد القومي وقد بني ذلك القانون على الأمر الجمهوري رقم ٤ الذي صدر في عام ١٩٧٠ بهدف "حماية الثورة" وبأمر ، بإذن الله ، أن نتناول في مقالات لاحقة قصة هذا الأمر الجمهوري كيف صدر ، وكيف طبق ، ومواقف القوى السياسية المختلفة منه

انداك ، فمثل هذه الدراسة أمر ضرورى فى مجتمع تغتال فيه الحقيقة كل صبح ، وتذبح وقائع التاريخ فى كل منعرج .

وعلى كل فقد كان الابتداع "الإسلامى" فى سبتمبر هو إضافة مواد هذا القانون (قانون أمن الدولة) وتضمينها فى قانون العقوبات السبتمبرى بصرف النظر عن جذورها "الطاغوتية" (قانون أمن الدولة) أو "الإلحادية" (الأمر الجمهورى رقم ٤) فقد أضيفت للقانون السبتمبرى مثلا المادة (٩٦) جريمة تقويض الدستور وإثارة الحرب ضد الدولة وعقوبتها الإعدام أو السجن المؤبد أو السجن لمدة أقل مع جواز التجريد من الأموال ولا تقف الجرائم التى فصلتها المادة (٩٦) عند حد إثارة الحرب والتآمر مع الدول الأجنبية وإتلاف المرافق العامة بل تضمنت أيضا إذاعة البيانات الكاذبة أو المغرضة حول الأوضاع الداخلية ، وحيازة وإعداد أى محرر أو مطبوع يتضمن مثل هذه البيانات كما أضيفت للقانون المادة (٩٨) والتى تشير إلى جرائم تخريب الاقتصاد القومى مثل التعامل التجارى مع الدول المعادية ، التهريب ، الإضراب غير المشروع ، الترك الجماعى للعمل حتى ولو فى صورة استقالة جماعية وتعاقب هذه الجرائم بنفس العقاب المنصوص عليه فى المادة (٩٦) .

●●●

وكما أسلفنا الإشارة فإن جميع هذه المواد قد جيء بها من قانون أمن الدولة الذى يفترض فيه أن يكون قانونا "طاغوتيا" شأن غيره من القوانين الموروثة وكلها لا يمت بسبب إلى مفاهيم الفقه الإسلامى حول أمن الأمة ولا بقول الأمن القومى أو الوطنى ، فالإسلام لا يعرف قومية ولا وطنية وإنما يعرف الأمة المسلمة وقد يفيد أن نذكر أن هذا ، قانون [illegible] بالقانون ، من بين مؤيدى النظام ، لا لمخالفاته للقانون الطبيعى وإنما لتعارضه مع الدستور وقد تناولنا هذا الأمر بتفصيل فى مقالاتنا التى نشرت فى عام ١٩٨٠ وصدرت فيما بعد فى كتاب (لا خير فيما إن لم نقلها) (٣٣٦ - ٣٣٨) بيد أن هذا ليس هو الأمر الهام ، الأمر الهام هو أن واحدا من محررى قوانين سبتمبر (عوض الجيد) كان من بين أولئك الذين قالوا بهذا الرأى فى معرض دفاعه عن المواطن جعفر أشيقر والذى اتهم تحت قانون أمن الدولة بتهمة تخريب الاقتصاد الوطنى وكان مرنكر دفاعه يومذاك هو تعارض ذلك القانون مع الدستور وبعبارة أخرى فقد نسب مشروع قوانين الصحوة إلى الإسلام قانونا وضعيا لا يمت للإسلام بسبب ، بل هو قاصر حتى بالمقاييس الوضعية فموضوع محاكمتنا إذن ليس هو قانون أمن الدولة ، فلهذا مجال آخر ، وإنما الذى نحاكم هو منهج ينم عن انعدام كامل للأمانة الفكرية إن سلكه المشرعون عن علم ، أو يعبر عن قصور معرفى حول مايقول به الإسلام شأن أمن الأمة المسلمة إن انتهجوه عن جهل

الإسلام .. ومفهوم الأمن العام :

قلت إن للإسلام أحكامه وزواجره ونواهيه حول أمن الدولة وحمايتها فللإسلام مفاهيمه الخاصة به حول المعارضة المشروعة ، وحول الفتنة ، وحول الطاعة والولاء وحول التجسس وفي الأساس فإن الإسلام يحض الناس على الجهر بالقول أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر بل إن هذا الحض على الجهر بالقول هو منوط المسئولية الفردية في الإسلام " ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون " (آل عمران ١٠٤) . وقد سمى الغزالي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقطب الأعظم في الدين والمهمة التي أناطها الله بالنبيين أجمعين ومضى الغزالي يقول عن النهي عن المنكر بأنه "لو طوى بساطه وأهمل عمله لتعطلت النبوة واضمحلت الديانة وفشت الضلالة ، وشاعت الجهالة واستشرى الفساد ، واتسع الخرق ، وخربت البلاد ، وهلك العباد" (الإحياء) هذا هو المكان الذي أولاه الإمام الغزالي للمعارضة في الإسلام بل ذهب إلى حد القول بأن الناس مأمورون بها وهذا مناط قوله "ولتكن منكم أمة " ولتكن فعل أمر وظاهر الأمر الإيجاب وكان عمر بن الخطاب ، عليه رضوان الله ، من كثر الناس حضا للولاة وترغيبه ، على حد سواء ، على الجهر بالحق "فلا خير فيهم إن لم ينطقوا به ولا خير فيه إن لم يسمعه" كما كانت رسالته إلى ولاته دوما هي حضهم على قول الحق إذ " أنه لن يبعد من رزق أو يقرب من أجل أن يقول المرء حقا " فالإسلام إذن ، دين يدعو الناس إلى الجهر بالقول فلا صمت على المنكر ولا صمت على الفاحشة ، ولا صمت على المعصية وما كل المنكرات ، والفواحش والمعاصي في نظر الإسلام هي الشرب والزنا فالطغيان منكر والكذب آية نفاق والنفاق شرك أصغر

ومن الجانب الآخر فإن الإسلام يلزم الناس بطاعة ولي الأمر منهم حتى لا تكون فتنة وهذا أمر تقتضيه سلامة الأمة ، وحسن إدارتها بيد أن الفتنة التي يعنيها الإسلام هي فتنة الضلالة والشرك ، وفتنة العصيان لأمر الله والفتنة لغة هي الإحراق والاختبار فيقال فتن الذهب أي أدخله في النار لاختباره ولهذا أسمى العرب صانع الذهب بالفتان وجاء في محكم التنزيل " يوم هم على النار يفتنون * ذوقوا فتنتكم هذا الذي كنتم به تستعجلون " (الذاريات ١٣ ، ١٤) ونزلت هذه الآية في الكافرين الذين هم في جهل بما سيئولون إليه ، فيقال لهم ذوقوا فتنتكم أي عذاب حريقكم وهم على النار يفتنون (أي يحرقون) كما وردت الفتنة في القرآن أيضا بمعنى الامتحان مثل قوله تعالى " ولقد فتنا قبلهم قوم فرعون وجاءهم رسول كريم " (الدخان ١٧) . وقد تواترت الإشارة إلى الفتنة في القرآن في أكثر من ستين موقعا بمعان مختلفة ، أكثرها يشير إلى الفتنة بمعنى الضلالة أو الشرك مثل قوله تعالى " واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب " (الأنفال ٢٥) " وقاتلوهم حتى لا تكون

فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير » (الأنفال ٣٩) أو بمعنى العصيان مثل قوله تعالى « لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم » والله عليم بالظالمين * لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلبوا لك الأمور حتى جاء الحق وظهر أمر الله وهم كارهون » (التوبة ٤٧ ، ٤٨) وتفسير الآية في المنخلفين عن الخروج مع الرسول (ص) وهم يعذرون كاذبين ، وهناك من يصغي لهم ويصدقهم على أنهم ما ابتغوا بتخلفهم **ذلك إلا حمل الناس على العصيان لأمر الله .**

ويحسب الإسلام للفتنة بهذا المعنى حرمة تشد بشاعة عن القتل « وقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل » (البقرة ١٩١) بل إن الفتنة أشد بشاعة من القتل في الأشهر الحرم « يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل » (البقرة ٢١٧) ويشير الآية إلى أنه إن كان القتل في الأشهر الحرم ذنبا ، فكم فعلت سرية عبد الله بن جحش في شهر رجب وهي تهاجم من مكمنها قوافل قريش) في قريش التي صدت المسلمين عن ذكر الله ومنعتهم من المسجد الحرام لم تبتغ إلا الفتنة . **والفتنة أشد من القتل .**

فإن كانت في الإسلام فتنة فهي ليست عصيان أوامر حاكم ظالم ، أو إضراب موظفين يطالبون برد حقوقهم وتحسين أوضاعهم وإنما هي الصد عن سبيل الله ، ومنع المسلمين من تنفيذ أوامره ونواهيه والخروج عن السلطان الذي يرفع رايات الإسلام الحق ورايات الإسلام هي البر والتقوى والعدل والإحسان فطاعة السلطان - ويكرر مرة أخرى حتى يسأم المغالطون التكرار - طاعة مشروطة بالأمر بالمعروف وإقامة ركائز العدل لا طاعة أي متسلط كائنا بتحت بالدين وقد عرف الفقهاء الخروج عن طاعة السلطان بالبغي وأبغى عندهم هو الخروج عن الإمام بغير حق فلو كان خروجهم بحق فليسوا بغاة وقد قال بهذا الرأي الحنفية (تكملة ابن عابدين) كما قال به الحنابلة مثل رأي ابن عقيل وهو يبرر أبي خروج الحسين ابن علي على يزيد بن معاوية ووافق كليهما الرأي الجمهورية وهم يقولون بجواز خروج الرعية على الإمام الجائر (المحلى لابن حزم) وكان رأي الإمام الغزالي ، في هذا الشأن رأيا قاطعا أنكر فيه أن يكون الإمام الجائر سلطانا شرعيا في حال من الأحوال فعلى حد قوله "إن السلطان الظالم يجب عليه أن يكف عن ولايته وهو إما معزول أو واجب العزل وهو على التحقيق ليس بسلطان" (الأحياء) ولم يبحث من الفقهاء في هذا الرأي إلا المالكية الذين قالوا بالغصب بالحق الضرورين وهو الحفاظ على وحدة الأمة والصبر على ضيم السلطان حتى يقضي الله أمرا كان مفعولا (حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للشيخ أحمد الدردير) ولا شك في أن رأي المالكية هذا لا يمكن أن يكون تغييرا عن جوهر الإسلام الذي يفترض أن العدالة هي القطب الأعظم في الدين والذي يحسب أن أفضل الجهاد عند الله **هو قول الحق أمام سلطان جائر .**

ومن الجانب الاخر فإن للإسلام ، أيضا ، فهمه الخاص للطاعة . فالطاعة ، في [illegible] لا طاعة لمخلوق [illegible] الإمام [illegible] سمة في [illegible] لمخلوق [illegible] هو طاعة [illegible] الطاعة [illegible] الإمام [illegible] وهو [illegible] وهذا [illegible] اما [illegible] يكون هو [illegible] كل شيء [illegible] من [illegible] لم [illegible] الاول فلا امام لاخر [illegible] بهذا الاعتبار [illegible] لكل [illegible] هو [illegible] في كل شيء [illegible] بهم [illegible] كل [illegible] وعبرهم كل احد [illegible] الإمام [illegible] على [illegible] لم يكن [illegible] الإمام [illegible] هم مصنوعون لله [illegible] الطاعة هي طاعة لله والرسول وليست للإمام

التجسس ... والعين المفقوءة

وحول وسائط المراقبة الامنية فإن للإسلام ايضا مفهومات خاصة تقوم على قيم ومبادئ هامة مثل حرمة الانسان وداره وماله . فالتجسس ، وهو ظاهرة تعرفها كل الانظمة المدنية لا تحسبها ضرورة من ضرورات حفظ الامن فيها ، لم يحرمه الاسلام . ان دول العالم جميعها تمارس نماطا عديدة من التجسس العلني والخفي . على ان الدول الليبرالية منها تخضع هذا النمط من المراقبة على [illegible] بعضها دستوري وبعضها قانوني وبعضها اجرائي . وفي واقع [illegible] فإن طبيعة المجتمع الليبرالي المفتوح نفسها قد تخفض هذه الجهود الرقابية [illegible] لمعارضة الرقابة والصحافة الحرة . وحق اللجوء للقضاء [illegible] الانظمة الشمولية بطبيعتها المغلقة تمارس انواعا من التجسس يبرع الناس من قلوب الناس ، ويجعل الإنسان في جنبه وجار جنبي من اقرب الاقربين . في موقع الإسلام واحكامه من كل هذا . ومن تنطبق هذه الاحكام على الاسلوب الذي كانت تدير به دولة الصحوة الإسلامية في عهد السيرة . وفي هذا السياق نقول ان رأي الفقهاء يجمع على تحريم التجسس على المواطن المسلم . وهو رأي قائم على سنة الرسول . ففي الصحيحين من [illegible] هريرة [illegible] من قوم بغير اذنهم فقد حل لهم ان يفقؤوا عينه . وفي رواية ثانية بهذا الحديث [illegible] حذاء بيت انسان وثم رمى واحد من اطلع في بيت قوم بغير اذنهم فحذفوه عينه فلا دية ولا قصاص . وقد غالى الشافعية [illegible] عدم [illegible] بحذف [illegible] التجسس عليه [illegible] التجسس [illegible] ، [illegible] جرائم [illegible]

قصد منه الزجر ومبالغة النكير على التجسس (النووى على مسلم) إن ا
[illegible]
حريه التحسس وتقديس [illegible]
طالما استقروا عليه وهد [illegible]
تنتهوا عن حدود [illegible]
من يتولى [illegible]
الحكم ليصدق حتى على [illegible]
وقد حدثنا الامام [illegible]
تعبير تجسس [illegible]
هدى القمم السماء [illegible]
من الإسلام بطرف [illegible]
القانون بطرف اخر [illegible]
على قانون البينات الاسلا[illegible]
قسرا وتقوى تلك المادة [illegible]
بوسائل غير مشروعه [illegible]
الموضوعية" (المادة ١١) .

أواه للعلم !!

فى كتاب هذه هى مفاهيم [illegible]
ومفاهيمه حول الرقابة الامنيه [illegible]
كل هذا وبعيد من جديد [illegible]
و لمؤسسات مانحمى [illegible]
به كيانه الاقتصادى وقد [illegible]
بكر سرعتها لانكاره [illegible]
القيم الدستوريه التى تقوم [illegible]
تتعارضه مع مبادئ [illegible]
الفوائد الوضعية هى سنة الاسلام [illegible]
تقاليد فهو شيء [illegible]
فسر كل الحوس الاخرى [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

افلوما احد ... فما ... دولة الصحوة تلك ... تحد من يحق حول ... عير الجهلة الأدعياء ، والمنافقين الخراصين ؟

وعلى نقف عند بعض نقدح من التصيق والاجتهاد ... على ما نقول ولكن ... هو الحديث المشهود للإمام المصري في ... من ... عام ١٩٨٤ (عام الفتح) وقف الإمام يومئذ ... الإسلامي الا ... الا ... الناس إلا ... لا يكون ... الا ... لا يحيو إلا ... لا ... المستنس بالطنون لا ... من الشكوك قرائن ، ندرا ... بالشبهات ... عورات اساس لا ... البيوت من ابوابها" كان هذا جزءا من خطبته ... الذي كان يقرأ ... ثم ترك كل ذلك جانبا ... تملكه ... العدوانية واحد ... "كل ذلك هو الاسلام الصحيح حقا لكن الإسلام له طوارىء وعندما نرى المجتمع قد فسد وانحرف انحرافا شديدا ... الطوارىء ... البيوت ... من يسرق في الخفاء ... كل بيت ... الإسلام امرنا بذلك الصحافة ٢٥/٥/١٩٨٤) وصحت تلك الملطخة العدوانية ... عندما اعلن الإمام "ابوه سيحاكمكم بالقانون الباطل ... وهكذا أصبحت شريعة الله هي "القانون الباطل" وقد عم السرور وجوه الإسلاميين وهم يستمعون الى هذا الهذر ، فهم كإمامهم يعرفون حق المعرفة ان المبتغى والغاية - مبتغاه ومبتغاهم - من هذه القوانين هو هذا العدوان الذي كان يتحدث عنه "حامي البيعة" ، ولهذا عمت الفرحة ، وعلت البسمات على الوجوه وبعد مضي شهرين من خطابه المايوي مضى الإمام المفخم في اجتهاداته العشوائية يقول ، عند تلقي البيعة من رجال الهيئة القضائية وديوان النائب العام "إن ... الإسلام اول من اعلن حالة الطوارىء في الإسلام تطبيقا لنصوص القرآن الكريم الداعية إلى الحذر والاستعداد فحين دخل الرسول العظيم مكة فاتحا لم يغفر النبي - وهو صاحب الوحي - أن يتخذ الحيطة والحذر وعبقرية القائد العسكري ليهادن ويصالح دون ان يترك الحرم والحيطة التي بها يحمي جنده المجاهدين من كيد الخونة و هل الحذر في ذلك الوقت أعلن مناديا "من دخل بيته و غلقه عليه فهو امن ومن دخل بيت أبي سفيان فهو امن ومن دخل المسجد الحرام فهو من" وهذا الإعلان باللغة العسكرية و لمفهوم العسكري الحديث ليس اعلان فقط بحالة الطوارىء بل امر بحظر التجول (الاهرام ١٣/٧/١٩٨٤) أو هناك يسقف ونقحم اكثر من هذا ؟ بل هو هناك إهدار لعصمة الاسلام وتسامحه اكثر من هذا ؟ ففتح مكة الذي مازالت تجتر عبر التاريخ كلماته الخالدة "اذهبوا فانتم الطلقاء" اصبح حالة طوارىء ، واحكاما عرفية ، وحظر تجول في عرف الإمام محمد ... الخامسة عشر ... إسلاماه !!

... الواقعة الثانية فهي مصنعة الإمام وقصاته ودعاته في ظهر الجمعة ... ٨ ١٩٨٤ عندما يقف ... صلاة ... في ... مسجد

لحرطوم وقد حصر الفن سعوة الإمام سنصح وحصه على الشورى ومن
اسواص محاسبة الإمام بكل ما يقتضيه المقام من احلال وتوقير (فيستحق
حرماتها) لا ن الامام الذى اخذته العزة بالاثم انى ن يحاسبه عوطن
عادى عام الناس حول منهج حكمه بالرغم من ن هو اسعى سنصح ومن تذكر
عام الهدى كيف سمع عمر لفاروق لامرة ان قف سحصه ومن انه سى هذا
ويذكر الناس كيف ان هذا المواطن قد قدم لمحاكمة بتهمة ا عاج الامر محب
امود ١٠٥ ١٠٧ ١٣٦ ( ) من قانون عقوبات الاسلامى ويذكر الناس
كيف حرم لمتهم من حقه فى ستدعاء شهود الرى لا احصنة تتعلق بتهم
وتفسير مدى السريعة حول النصح والشورى (وكيف تعنى و شورى بوضعه
القاصرون بالمدينة) وقد ذهب واحد من هؤلاء اعضاء لتقول ب المحكمة
عى علم كامل بالفكر الاسلامى . والكمال لله ولاشك فى أ ل القاضى
' الكامل ' لم يقرأ فصل نورج اسلف عن الفتى فى (اعلام الموقعين) فقد اورد
ابن القيم فى ذلك الحصن الصافى قول الإمام حمد بن حنبل عن ابن مسعود
' ان كان عشرين وسته من الاصحاب من أصحاب رسول الله ص) ما منهم رجل
يسأل عن شيء الا ود ان اخاه كفاه ، ولا يجد حديث الا ود ان اخاه كفاه

ومع هذا تقدم لمواطن سنصح بدفاعه فى اليوم الذى وقد تلخص فيما يلى

ولا واجب حاكم لمسلمين فى لاستشارة و لاستماع ى رأيهم فيما يخص
شئون الدولة و شور المسلمين عملا بقول رسول الله ص) (شاوروا على
أيها الناس ' ولن يكون ذلك حراما
على أى حاكم مسلم .

ويتضح حق المسلم فى تقويم الحاكم عن طريق النصح والرأى قال رسول الله
(ص) ' الدين النصيحة قالوا لمن يا رسول الله قال لله ولرسوله ولائمة المسلمين
وعامتهم '

وقد سار الخلفاء الراشدون على هذا المنهج فقد قال سيدنا ابوبكر الصديق فى
خطبته الأولى لقد وليت عليكم وليس بخيركم فان أحسنت فأعينونى وإن أسأت
فقوموني '

وعندما خاطب سيدنا عمر بن الخطاب المسلمين قال ' إن رأيتم فى اعوجاجا
فقوموني " فقال له احد الأعراب ' والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناك بحد
سيوفنا '

وعندما اعتلى سيدنا عمر المنبر فى إحدى المرات أخذ يحض الناس على تقليل
المهور ترغيبا فى الزواج فانبرت له امرأة من عامة المسلمين تحاجه بكتاب الله

[illegible] فلم يجد لحيلة من معارضتها وقال "اصابت امرأة وأخطأ عمر"

وفي عهد سيدنا عمر وصلت إلى بيت المال ابراد يمانية فوزعها عمر على أهل [illegible] تساوى نفسك ببقية المستحقين ، "فاخذ عمر يقلب بصره في انحاء المسجد من جوانب المسجد فقال له عمر أجبه ياعبدالله ـ فقال عبدالله لقد أعطيت [illegible]

وفي موقف اخر في نقاش لعمر مع الناس قال أحدهم "اتق الله ياعمر" [illegible] حكمهم بجلد المتهم وسجنه

[illegible] الصحوة الإسلامية [illegible] يقراها على الناس ، ولم يوزعها عليهم كمنشور ، ولم يسلمها ، بنفسه ، حتى [illegible]

[illegible] الحق أمام الفساد المستشرى .

قانون الاثبات .. والتشويش المضل :

[illegible] يجد غضاضة من الاستخفاف بدستور وضعى .

[illegible] الاسلام الى ايمين ما يعرف بايسير لحاسب وهى غير

اليمين التكميلية و كما يسميها القانون المصري باليمين الحاسمة أي التي يستكمل بها القاضي اقتناعه ويفترض أن الذي يقسم لا يكذب لذا سمى الفقهاء اليمين الكاذبة باليمين الغموس لأنها تغمس صاحبها في النار وقد ورد الإشارة لليمين الحاسمة في قانون الإثبات السوري في المواد ٥٨ إلى ٦٢ كما وردت نفس المبادئ في قانون الإثبات المصري المادة ١١٠) يجوز لكل من الخصمين أن يوجه اليمين الحاسمة إلى الخصم الآخر بشرط وجهة إليه اليمين عليه أن يردها على خصمه" كما وردت المادة ١١١) من القانون المصري "كل من وجهت إليه اليمين فنكل عنها أو رد عليه خصمه وكل من رد عليه اليمين فنكل عنها خسر دعواه إلا أن صاحب الحق يستوفي لمحاولة اليمين الحاسمة فهي صيغتها كما وردت في المادة ٢ من تقول "يكون توجيه اليمين من القول المكلف أمامه الخصم القوي الحجة الذي يتولى الأمور القادر على أن يستحصي الحق كاذب ولا يرى تقرير بعينه الإسعاف ويتقعر في بعض ما صنع للقوم الذي ولا شك في أن ثم مصاعة هذه المادة إما أن يكون مرده إلى خلل تفكير صاحب الإثبات فهذه الشعوب لا يعرفون مثل هذا القسم (يستحصي) الا بين شفاههم وعلى ذلك لتحت تصاريف أو الصانعة أنهما ثم تجعلا الصاد تاء كما تنص حكمة تحدثان من الشعب

إن أهم شعب طرق الإثبات في الشريعة الإسلامية خصص في أحدوا هو الترخيص في شهادة غير المسلمين في هذا الإثبات في الحدود الشهادة من ذلك فرضية شروط قاسية في الشهادة حتى لا توجد لدى ناظر الأمر أو تحت الكاذبين . فقد بين الشهادة شهادة [illegible] كتمانها أثم لقد شدد أصرار بحقوق العباد ولا تكتم شهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه (المائدة ١٠٦) ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه (البقرة ٢٨٣) يقول إبن عباس أن معنى ثم قلبه هو أن تكتمن الشهادة من الكبائر على أن هذه الشهادة التي يحضر عليها الحرام لا تجوز لا تعلم ولا تجوز بالسماع والنقل ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا (الإسراء ٣٦) كما لا تستشهد من أن يكون شاهد حق وهو به عليم ولا يمنع الذين يدعون من دون الشفاعة إلا من شهد بالحق وهم يعلمون (الزخرف ٨٦)

ومع كل هذه الآيات البينات والحض الصريح على الحض بالشهادة إلا أن أئمة الهدى الراشدين قد أبحوا كتمانها في بعض المواضع حرصا على توفير كرامة الناس ، وستر العورات وهذا هي عصمة الإسلام الذي أراد أن يجعل منه ربانية الشامخات سوط عذاب وأداة تشهير ، وسلاح ترهيب وقد وردت أحاديث كثيرة عن رسول الله (ص) تثبت ما ذهب إليه من دعاء وكلها تحض على كتمان الشهادة إن كان في هذا الكتمان مايستر عورة مسلم وقد ذهب الرسول الكريم ، في هذا الشأن ، مذهبا بعيدا ويروي الإمام مالك في الموطأ عن سهيل بن أبي

صالح عن أبيه عن أبي هريرة بن سعد بن عبادة قال رسول الله ص أرأيت لو أني وجدت رجلا مع امرأتي أمهله حتى آتي بأربعة شهداء قال نعم وقد حملت هذه السنة المطهرة الإمام مالك على القول بحد رجم الشهداء في الحدود (الموطأ) فقد روى عن سعيد بن المسيب سعد بن عبادة سيد بني الخزرج رجل يدعى هزال يهم رجلا حد بالمدينة وأنت قبل أن يأتي الرسول فقال له رسول الله ص) ياهزال لو سترته بردائك لكان خيرا لك وروى ترمذي عن رسول الله (ص) من ستر على مسلم ستره الله في الدنيا والآخرة وحدث الإمام مالك أيضا عن سعيد بن المسيب فقال إن رجلا جاء إلى أبي بكر بنهم خمر فقال له أبو بكر "هل ذكرت هذا لأحد غيري" قال لا فقال له أبو بكر "تب إلى الله واستتر بستر الله فإن الله يقبل التوبة من عباده" وقد ذهب عمر جدا أبعد من صاحبه في الحرص على ستر العورات وسرعة الرجوع عن حد بنهم المغيرة بن شعبة بالزنى وكانوا أربعة شهود عدول فإن ثلاثة منهم بنهم شاهدوا الحدث وفق ما يقضون به الشرع في الأدلة وتسبب أما الرابع فقد ذكر أنه قد شاهد المغيرة وإقدامه بالزنية ونفسه عالية وسره منكر فقد يقبل عمر هذا الرجل بل سر بحد الأربعة بتهمة القذف في مسلم وإنكار بعضهم تعارفهم وأنه كان شهودا ولا حد على الشاهد ويسمى الفقه الإسلامي هذا الستر بستر العفة .

وصحت لكمال الشهادة ، وحماية حقوق العباد وحد استغنى الفقه بدين الإسلام إلى اشتراط شهادة أربعة رجال في جريمة الزنى قول الرسول ص لا تدرأ الحدود إلا بشهود عدول وفي الصحيحين أن رسول الله ص لا تدرأ الحدود إلا بشهود فأتوا بي يا رسول الله فإن الشرب بالله ثم عقوق الوالدين وكان متكئا فجلس فقال ألا وقول الزور ، ألا وقول الزور فما زال يرددها حتى قلنا ليته سكت وإلا هذا دعا الفقهاء كما أسلفت القول إلى قرض عقوبات قاسية على قول الزور فصاحب أبي حنيفة ومالك والشافعي أقوال بضرب قاذف الزور ضربا موجعا ويحبس .. وأضاف مالك إلى هذا وجوب الطواف والتشهير به

ومن جانب آخر فإن الإسلام يترخص يسر في قبول الإقرار حتى إن بعض الفقهاء قد قالوا بقبول رجوع المقر عن إقراره في الحدود لأن الحدود حدود الله والله غني عن الناس ، وإن كانوا لا يقبلون مثل هذا الرجوع في الأموال ، وهي حقوق الناس ، كما نهى الإسلام عن إقرار الإكراه ففي حديث عمر "ليس لرجل يأمن على نفسه إن جوعته أو ضربته أو أوثقته" .

وبالرغم من أن بعض الفقهاء قد أجاز الإكراه للمتهم المعروف بالفجور مثل قطع الطرق والقتل فإن مالكا نهى أن يجرد هذا حتى وإن كشف عن المسروق لاحتمال وصول المسروق إليه من غيره (المدونة الكبرى) .

وتوكيدا للعدالة وحيدة القاضي فقد نهى الفقهاء عن حكم القاضي بعلمه في

المدعى به سواء كان علمه هذا قبل التولية أو بعدها . وهذا هو رأى مالك . أما [illegible]

جريمة العصر .. وبشر الحافى :

[illegible]

المحكمة المتهمين ، نشيد بالتسبيب الوافي الذي جاء في حكم محكمة [illegible] وبحقهم [illegible] محكمة [illegible] وكل هذا يجهد الوافي الذي أشاد به الإمام جهد يوم وبضع يوم (الصحافة ١٨ يناير ١٩٨٥)

والأمر [illegible] لا يستدعي هذا [illegible] لعلم [illegible] في محنة عام ١٩٧١ عندما بعث [illegible] صدقية تصنيف الإخوان الجمهوريين [illegible] وقد [illegible] الجمهوريون [illegible] في [illegible] هؤلاء [illegible] السلطة [illegible] الفعل كما [illegible] الشعب [illegible] وهكذا [illegible] الجمهوريين [illegible] الذي كان [illegible] "يشيع الوعي في صفوف الشعب".

وحدث [illegible] الإخوان الجمهوريين [illegible] خصوم [illegible] الإسلامي [illegible] في [illegible] محاولات [illegible] الغضاء [illegible] ويحدث [illegible] الغضاء [illegible] الدنيا [illegible] وفر من نفسه [illegible] والحصى "

وكان [illegible] الجمهوريون موقفهم [illegible] على الناس [illegible] للدين [illegible] وكانت هذه فرصة [illegible] للدين [illegible] الجمهوريون [illegible] خصومهم [illegible] وكانت صلته [illegible] وكان [illegible] الصادق المهدي [illegible] الناس كثير من [illegible] الإسلام [illegible] وفر [illegible] هؤلاء [illegible] في [illegible] هو واحد من أولئك

الذين ورد ذكرهم في الأثر ويحدثنا الحسن البصري عن رسول الله "سيكون بعدي أمراء يغلبون الحكمة على ضمائرهم وقلوبهم أنتن من الجيف" مضى الإمام في حملته الباقية تلك بعد أن انقطعت به المطايا في بداء السحيط وهو غاضب عن كسب طاعة الناس بالحق فأراد أن يردهم إليه بالسيف والمسدسة واندفع وراءه في تلك الحملة لفئة منه تعدو في الهوس وشداة الركض في الحماح وكهول غيبوا رهطهم في سبيلهم ولا يصلح لعصر ما أفسد الدهر

فالقضية في حسبنا لا تعدو أن تكون قضية سقام ومنى وترهيب وهي بهذا الفهم تعبير عن جنون مريض وهلع فصيح جنون جاثم جوثم في عقله وهلع طاغية تطارد روحه شعاعا وقد كلفته المصائب من كل حدب فأمره أيسر وأوضح من أمر أولئك الذين عاودوا في تلك الحرم التشيع وما كان ليواصل صبين العقل هذا، في حرمه المقدس دال إلا فسل فقد مروءة، أو مجدف للحق لا يستنكف عن محاورة شرائع الأرض أو منكب على الدين لا يزدري في العدوان على شرائع السماء.

إن الذي شهدته يومذاك من جانب هؤلاء الموظفين إنما هو امتداد لتحامل سياسي قديم من مؤيدين ذوي موجدة وما استنفروا على تلك الجماعة إلا لأنها قد عرتهم فكرب أمام الناس تقيم رشيق، وجدل هدى، ومنطق رصين وكان سلاح خصومهم الذي يجهزون به كل ذلك منطق يجد هو الفعل الحسي واستثارة الغوغاء، واستعداء السلطان كما كان يرى الجمهوريين أمام كل واحدة من هذه التعديات هو الإسلام لأن الإسلام حسب فهمهم هو جوهر الحضارة الإسلامية المقدسة فالإسلام هو حقيقة هذه التي الكريم وهو قبس القرآن وفؤاده وقد حقق النبي الكريم الإسلام الداخلي في نفسه وبدت كان حرا يحترم حرية الآخرين وكان عزوفا عن السيطرة على الآخرين ونحن كدعاة للسنة لا نرى السنة في المظهر الذي يتظاهرون به رجال الدين وإنما نلتزم السنة في الجوهر وهو الخلق هو السلام ولذلك لا نستعمل العنف من لا نرى على العنف إلا في الحالات القاهرة وفي أضيق الحدود نعرض إبطال أثره وليس نعرض الانتقام وبذلك عرفنا في حياتنا اليومية وفي عملنا العام المتصل، وفي عمر حركتنا الذي بلغ الخامسة والثلاثين عاما ولم تحسب عيب حادثة واحدة بل ولا كلمة نابية كانت هذه واحدة من رسائل الأستاذ، عقب واحدة من حوادث التعدي المنكر على صحبه وكانت رسالته تلك رسالة لصحبه ولعامة الناس

ومن المحزن حقا أن قامة بعض القضاة يومذاك قد تقاصرت بسبب الهوس المحموم من ردع تلك التعديات تقاصرت قامة بعض القضاة والذين لم تتوج منهم الناس الانتصاف للجمهوريين، أو القصاص من خصومهم من توقعوا منهم الانتصار للقانون والنظام كان هذا هو حال محكمة أم درمان في يوليو ١٩٧٧

ومحكمة الاستئناف في أكتوبر عام ١٩٧٨ ولكيلا يظلم القضاء السوداني بمثل هذا التعميم نقول إن قضاءنا قد عرف أيضاً رجالاً أمناء اتخذوا الرأي النقيض في قضايا مماثلة مثل القاضي الفذ عبدالله أبو عافية أبو سن رئيس محكمة الاستئناف في مدني عام ١٩٧٤ وحكم نفس المحكمة برئاسة نفس القاضي **وصحبيه الأمينين محمد نور طمبل وبكري سر الختم .**

وعلى كل فلو كان أولئك الذين واصلوا الإمام في ذلك الجرم الشنيع من رجال الدين والسياسة يملكون الحد الأدنى من الوضع العلمي لما أقدموا على ما أقدموا عليه بهذه البساطة المتناهية فبالرغم من أن هذا المقام ليس هو بمقام جدل فقهي حول الردة حتى لا نقع في فخ منصوب باعتبار أن موضوع الردة قضية مطروحة (فالأمر كله انتقام وترهيب) بالرغم من هذا فقد نعيد أن نشير إلى ما يقول به الشرع حول الردة فقد وردت الردة بمعنى الرجوع عن الدين في أكثر من موضع بالكتاب الكريم مثل إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين" (آل عمران ١٠٠) إن تطيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم" (آل عمران ١٤٩) "إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم" (محمد ٢٥) "يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله **واسع عليم" (المائدة ٥٤) .**

ولم يثر موضوع الردة في الإسلام بصورة حادة إلا بعد وفاة الرسول الكريم وفي مرات ثلاث كلها في إطار فتنة سياسية وكان أهمها على عهد أبي بكر حينما امتنع البعض عن أداء الزكاة مما حمل أبا بكر على حمل السلاح بوجه المرتدين وكانت الردة - بهذا الفهم - عملاً تخريبياً لتقويض الدولة وكانت الفتنة الثانية بين الأحزاب عقب مقتل عثمان وقد صحبتها اتهامات للخوارج بالردة والمروق لكل من قبل التحكيم ، وبالتالي كفر الخوارج عامة المسلمين وبالرغم من أن الخوارج كانوا يمثلون الطائفة الطهرية والثورية بين المسلمين بدأل لرفضهم الفساد واستنكارهم الضعف في الحاكم فإنهم ذهبوا في أخريات أيامهم إلى مغالاة لا يبيحها الإسلام مثل قولهم "من زنى فهو كافر ، ومن سرق فهو كافر ، ومن شرب الخمر فهو كافر ومن شك في أنه كافر فهو كافر" ولا شك في أن مثل تلك الغلواء لا تتعارض مع نصوص الإسلام وروحه فحسب بل تتناقض أيضاً مع كل الأصول العقلانية لديننا الحنيف وقد كان أبو حامد الغزالي بوضوح بصيرته ونقاء حسه بارعاً في تجنبه الديكارتي لفكرة الشك حين قال اعلم أن إزالة الشكوك في صون العقائد واجبة واعتور الشك غير مستحيل وإن كان لا يقع إلا في الأقل ثم إن الدعوة إلى الحق بالبرهان مهمة في الدين" (الاقتصاد في الاعتقاد) فاعتور الشك في المعتقدات إنما هو من طبائع الأشياء والشك لا يقوم إلا [illegible]

انه كافر فهو كافر . وانه هذا من تسويس المتسوسين الذين حسبوا في كل خروج عما الفته أنفسهم مروقا وزندقة ؟.

وقد قال الرسول - عليه أفضل الصلوات - يتبع متحدثه كثير مأخوذه من الحديث بالكفر " اذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهما " ومع هذا فلم يود الفكر الاسلامي بقدر ما ودى بهم التكفير يضعف كل فئة على غريمته في عنف الحجة وبحاده البرهان . وهل هذا هو الذي دفع إمام أهل السلف ابن تيمية ليقول بأن كل بدعة في الإسلام هي التكفير .

مهما يكن من شيء فقد تدرج كثير من هؤلاء المبتدعة ، في ادانتهم لخصومهم ، بحديث الرسول وهو من أحاديث الآحاد - " من بدل دينه فاقتلوه " وبصرف النظر عن حجية هذا الحديث فقد أضحى موضوع تندر الدين مرا بحدة الانطباعات الذاتية والخلافات المذهبية ، أكثر مما تقرره الحقائق الموضوعية وعلى أي فلم يكن ذلك الحديث هو الوحيد الذي ورد عن رسول الله (ص) حول مفهوم الإيمان ففي الحديث المتواتر مثلا " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله " فان كان النطق بالشهادة يثبت اسلام الكافر فمن باب أولى أن يثبت إسلام المرتد ومن ثم لفقهاء المحدثين الذين أولوا موضوع الردة اهتمام كبير الشيخ محمود شلتوت والذي قال بتبرير حد الردة في حالات الحروب والفتن فقط وحسب رأيه فقد " يتغير وجه النظر في المسألة إذا لوحظ أن كثيرا من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بأحاديث الآحاد وإن الكفر نفسه ليس مبيحا للدم وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم ومحاولة فتنتهم عن دينهم وإن ظواهر القرآن في صمته عن عقوبة المرتد تؤيد هذا " وقد ذهب الشيخ شلتوت للقول بأنه حتى أخذنا بصحة الحديث " من بدل دينه فاقتلوه " فان الأمر يجب أن يفهم على أنه إباحة لا يجب بقرار الحاكم " وبهذا الفهم لا يصبح مرتدا الا من انشرح قلبه بالكفر وتكر فيه لا اله الا الله وأن محمد رسول الله وكل خلاف ما عدا هذا فهو اجتهاد يخطيء فيه المرء ويصيب وحسابه على الله .

ان مبتغاه من كل مذهبنا أنه ليس هو الجدل الفقهي حول الردة بقدر ما هو الإشارة الى أن الأمر الذي يجر بصدده من مبتدعة في مبتغاه إنما هو صراع سياسي يعمده أبرهم بخلاف مذهبي يريد من خلاله التسويس واستغلال مرتع لعواطف المتعصبين عند هذا الوضع وتلك التسويس [illegible] هذا هو فيما يلاحظ فان آخر ما يتوجه فيه هو الجدل الفقهي حول موضوع يريد الموضوعية حتى لا ينحرف بالأمر عن حقيقته ومع هذا فقد كان [illegible]

من ناحية علاقة الإسلام وقسوة الحكم [illegible] تستحق أن ترى تفهمي حول القضية
وأيضا من ناحية المستوى الفكري والخلقي بقصري الذي [illegible] والعقد الذي
يعني والحكم الذي يقرر [illegible] يهوس لسرنص الذي [illegible] الحد [illegible]
يمكن به أن يمت نسب أبو الحسني الذي عرف به الإسلام [illegible] الحكم
الذي عن دوما هو سمة هو نسب [illegible] وفي [illegible] الإسلام
قد عرف من ولد الهوس [illegible] عرف في عصور [illegible]
الدلم الدمار [illegible] وحرق لتتا [illegible] مكتبات ومن [illegible]
واحد يكشف للعالم عن سريرته بصدم النميري في [illegible]
الصغير في كل صقع ، ولصح سم الإسلام [illegible]
الهمجية التي [illegible] صحيحة [illegible]
الإنهمار [illegible]
وتنتهي سنده عوام الفقهاء على [illegible]
بغداد .. إلا أن النميري وفقهاءه في محاولتهم ردنا من العربة "الحضارية" قد أبوا إلا أن يعودوا بنا إلى عهود التنين والتنور .

عودة إلى قانون الإثبات :

ونعود على بدء [illegible] نعود إلى حديثنا حول [illegible] الانبا [illegible] حصل له من تناقض وارتباك واضحة حول تعارض بعض [illegible] الدستور القائم الدال [illegible] ولعل هناك من يقول [illegible] الذي يتحدى [illegible] أنه من ترى عصاصة في تجاور دستور الأرصين [illegible] الا ان اشارت [illegible] لتحاج [illegible] يسعى من ورائه لتعرية الدجل والنفاق [illegible] فبينما يسعى دعاة الصحوة بحماسة على التطبيق الحرفي لبعض أحكام الفقه الإسلامي باعتبارها الشريعة [illegible] في [illegible] يدهشون في معالاتهم لاتهام كل من انكر هذه المقولة بالمروق [illegible] الوقت يتسفون بالحديث عن مبدئ المساواة التي تقوم [illegible] المعاصرة من عدم التمييز على أساس الجنس واللون [illegible] وأنهم يستحلون من القول بأن الإسلام (كما يفهمونه) لا يبيح مثل هذه المساواة المطلقة ثم [illegible] فقوم عن [illegible] أنهم [illegible] بتمسكهم الدرجي ببعض المبادئ [illegible] أوقعوا أنفسهم في حرج عظيم وليتهم كانوا يملكون شجاعة [illegible] الأعلى المودودي الذي [illegible] على أن المسلمين كل حقوقهم السياسية في الدولة المسلمة (حق [illegible] الولاية وحق [illegible] الولاة وحق [illegible] كما انكر على المرأة حق [illegible]) فمن [illegible] مع توجهه ذلك الا [illegible] من [illegible] منطقا مع نفسه وفي [illegible] من كل دعاة الصحوة [illegible] عدم التمييز على أساس الجنس [illegible] ويرون فيه كسب [illegible] بعض عيبه الناس بالتواجد ، وإن كان [illegible] الإسلام صالح لكل عصر [illegible] المنطقية تهدير الحكم هي [illegible] حكم الشرع [illegible] لتمكن تصويبه لوقف الانسان الحديث [illegible]

بالحكم لا مة حسب ضرورة العصر ومن ثم الأحكام عدم ولاية الكافر على المسلم وعدم ولاية المرأة بنص القرآن وأن في تصور الدين وقيمه الزاكية من المتدين ما يمنعه أن يتجاوز به هذا الحرج والتبرير الآخر هو أن يقول أن المؤسسات الدينية والأحكام الموروثة هي مؤسسات وأحكام لا يشك بتطورها ويأتي فيحكم بعدم صلاحية الدين للعصر ومن هنا يجيء مراوغة الدعاة ويكتب بعضهم يتناول شروط الشهادة في الفقه الإسلامي كما فهمه المشرعون

الصحوة :

تقول المادة ٢٨ من قانون الإثبات « يكون لها الأثر الشهادة كل شخص عاقل مميز للوقائع التي يشهد بها وهذا الحكم عام يتوضع عليه جميع القوانين المعروفة بيد أن المادة ٧٨ حول اثبات جرائم الحدود تذهب للقول بأن هذه الجرائم تثبت

(١) بالإقرار ولو مرة واحدة في مجلس القضاء .

(٢) بشهادة رجلين . كما تثبت الضرورة بشهادة رجل وامرأتين أو أربع نساء

وليست هذه بحال شروط الشهادة الوحيدة في قضايا الحدود فمن بين شرائطها عدم جواز شهادة غير المسلم على المسلم ، ولا شك في أن هذا هو لدى حد بريس القضاء دفع الله الحاج يوسف لاصدار منشوره رقم ٩٧ والذي ينص على عدم قبول شهادة غير المسلم على المسلم في الحدود وذهب بعض الفقهاء إلى القول بعدم جواز شهادة غير المسلم على المسلم إطلاقا تمثلا بقوله تعالى "يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابتكم مصيبة الموت" (المائدة ١٠٦) وبموجب هذه الآية كما فسرها الفقهاء فإن شهادة غير المسلم على المسلم في الحدود وغيرها لا تقبل إلا في حالات الضرورة مثل افتقاد شاهد ذي عدل من المسلمين في الوصية عند الموت

وفي واقع الأمر فإن شروط الشهادة في الفقه الإسلامي المتعارف لا تقف فقط عندما ورد قانون الإثبات فباب الشهادة في الفقه باب واسع وشروطها عديدة ، بعضها شروط هيئة وبعضها شروط كمال وقد يفيد أن نقف على هذه الشروط ثم نوضح ما قرر المشرعون الحرفيون عدم الإشارة إليها فمن بين شروط الأهلية شرط الحرية إذ لا تقبل شهادة العبد متمثلا لقوله تعالى "ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء" ولا شك في أن هذا هو الذي حدا بصياغة قانون الإثبات الإسلامي بقوله في الفصل الثاني (أحكام عامة) ٤ - ٣ " الأصل في الأحوال الدلالة السلامة والحرية والبينة على من يدعي عارضا على أهليته أو قيام ولايته عليه" ومن بين شروط الشهادة يجد العدالة امتثالا لقوله تعالى "**وأشهدوا ذوي عدل منكم**" وجماع العدل عند الفقهاء هو الاستقامة وتجنب الكبائر وألا يعرف عن الشاهد جريمة في دينه وقد وصف ابن تيمية العدالة بأنها الصلاح في الدين والمروءة وتجنب ما يدنس ويشين وفي الحديث الشريف لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا زان ولا زانية ولا محدود في حد ولا مجرب عليه

شهادة زور ولا ظنين في ولاء أو قرابة" رواه الترمذي كما ان من بين شروطها المذكوره . فقد جمع الفقهاء على جواز شهادة المرأة (شهادة امرأتين) في كل شيء إلا الحدود (حاشية الدسوقي ، ابن عابدين المبسوط للسرخسي) أما المرأة الواحدة فلا تجوز شهادتها عند بعضهم إلا فيما هو من طبعها مثل الولادة . والرضاع . وانقضاء العدة . وهذا أيضا امتثالا لما جاء في محكم التنزيل "واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل أحداهما فتذكر أحداهما الاخرى (البقره ٢٨٢)

هذا ماكان باختصار من امر شروط الاهليه وإن كانت شروط العفة والتمييز من شروط العدالة بمعنى الاستقامة - بصرف النظر عن مقومات هذه الاستقامة حسب رأى الفقهاء الإسلاميين شروط تتواطأ عليها كل الأنظمة القضائية المعروفة إلا ان شروط الذكورة والحرية والإسلام شروط تتميز بها الشريعة الإسلاميه ان فعلنا هذه الشريعة على وجهها المعروف والثابت فكيف إذن يأتي لذين يقولون انهم يطبقون الشريعة الإسلامية ويدعون ان الخروج على حرفيات احكامها خروج على الإسلام ان يسمحوا لانفسهم هذا التجاوز الذى انكروه على غيرهم في قضايا اخرى بل رموهم بالزندقة والإلحاد لتجاوزهم هذا ومافعل وسف "الخوارج" أكثر من الإجتهاد وهم يعودون الى اصول الإسلام بحثا عن مخرج فقهي من هذه الشرائط المذلة والتي لا مكان لها في دولة المواطنة التي يتساوى فيها المسلم وغير المسلم في الحقوق والواجبات والتي تجوز فيها للمرأة ان تتمتع في الحقوق التي تتوافر للرجل بما فيها الولاية من كيف يستقيم منطقهم في الحالات التي قنن المشرع السوداني ان يسير فيها ابن بعض هذه الشرائط (قبول شهادة امرأتين في الحدود) ان يكون لهذه المرأة حق منقوص في الشهادة (نصف شهادة الرجل) في ذات الوقت الذي يسمح فيه النظام الإسلامي السوداني بجلوس هذه المرأة في منصة القضاء وحقها هو نصف حق جانب محكمتها او المتهم الماثل امامها . علما بان اهلية الولاية تدور مع اهلية الشهادة فالذي لا يملك حق في الشهادة لا يملكه في الولاية ان الامر كله لا يعدو ان يكون تجنيا وتعاما وتشويشا بل ان الفقهاء الذين صمتوا وواقع بعضهم عن ولاية المرأة بحدود تصرف النظر عما قال به الشرع والفقه لم يفعلوا هذا الا لانهم وجدوا انفسهم امام واقع سياسي واجتماعي ضاغط عجزوا عن مجابهته مجابهة سافرة كما انهم وجدوا انفسهم في حرج بالغ في الدعوة لما يظهرهم بمظهر التخلف الاجتماعي أمام الاخرين ومن الطريف حقا ان بعض هؤلاء الفقهاء الذين قالوا بجواز ولاية المرأة للقضاء هم نفس الفقهاء الذين صدروا فتواهم في اكتوبر ١٩٨٢ حول شرط استخدام النساء في بنك فيصل الاسلامي وقد جاء في تلك الفتوى الحكم بجواز تشغيل النساء في المصارف الإسلامية "عن طريق تخصيص مكاتب خاصة بهن مع الالتزام بالزى الشرعي (الصحافة ٢٦ / ١٠ / ١٩٨٢) وتكشف تلك الفتوى عن نظرة الفقهاء لمعاصرة للمرأة فلا شك في ان ذهن المفتيين لم يذهب إلا لأن هذه المرأة لا يمكن إلا ان تكون طائعة على الآلة الكاتبة ولذا فمن الممكن

أن يخصص لجمعهن مكتب خاص أما إن هذه المرأة قد تكون قاضية ، أو محاضرة في جامعة ، أو عضوا في مجلس نيابي فكل هذا لا يحسبه قد دار في خلد مجلس الافتاء للمصرف ، ولا شك في أن منهم من تناسى فتواه حول ولاية المرأة للقضاء وقد عرف تاريخ الإسلام - بصرف النظر عما يقول به الفقهاء - مجالس النساء العالمات فابن خلكان مثلا يروى أن السيدة نفيسة صاحبة المقام المعروف بمصر - والتي يقال إنها حفيدة لعلي كان لها مجلس يحضره الشافعي ويأخذ عنها الحديث كما يروى أبو حيان التوحيدي بأن من بين معلميه نساء مثل مؤسسة الأيوبية ست الملك ابنة الملك العادل ح صلاح الدين الايوبي ، وزينب بنت الرحالة البغدادي صاحب كتاب الافادة والاعتبار ومن البديهي أن يقود مثل هذا التخبط في الفتاوى إلى المراوغة والنفاق مثل النفاق بالنص في الدستور على عدم التمييز بين المواطنين على أساس الدين أو العنصر أو الجنس . والمراوغة بالتشدق في المجالس حول حقوق الإنسان في الإسلام علما بأن لحقوق الإنسان في عالمنا المعاصر مواثيق تتضمن توصيفا محددا لهذه الحقوق ولن يفيد في هذه المراوغة الإشارة إلى العدوان الممنهج على هذه الحقوق في بعض المجتمعات المعاصرة والتي يعرف بعضها التمييز العنصري ، ويستبيح بعضها حربات شعوب بأكملها ناهيك عن حربات الأفراد إذ أنه ليس من بين هؤلاء جميعا من تجاسر وأنكر ، على المستوى النظري ، أن مواثيق حقوق الإنسان تمثل إجماع البشرية على الحد الأدنى من الحقوق الأساسية والتي لا يصبح للانسانية معنى بدونها ولا شك في أن كثيرا الذين يتحدثون عن النماذج الإنسانية الرائعة في الاسلام ، والتي يمكن أن يباهي بها العالم والحضارات تذهب أفكارهم إلى نداء المساواة بين الشعوب والقبائل وبين الذكر والأنثى ليتعارفوا ، أكثر مما تذهب إلى آية السيف أو تذهب إلى آية القوامة (قوامة الرجل على النساء) فما أبلغ الحرج الذي سيوقع أنفسنا فيه إن وقفنا بالاسلام عند هذه الآيات ولا حرج على ولاة أمر المسلمين في مثل هذا الإجتهاد الانتقائي ودونهم ولاة أمر في فجر الإسلام عطلوا الحدود القاطعة مثل تعطيل عمر لحد السرقة تحقيقا لمصلحة ضرورية

إن الشريعة في جوهرها منهاج يفضي إلى الكمال ولهذا فهي توافق بداهة العقل ومصالح العباد وفق مبادئ العدالة الفطرية فالكمال هو تمام المصالح في الدنيا والآخرة وقد جاء في محكم التنزيل "ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون (الجاثية ١٨) وقد نزلت هذه الآية وهي تشير إلى خلاف الربيين من بني إسرائيل حول دلائل الدين وقد كان خلافهم كله خلافا فقهيا وما الشريعة الاسلامية إلا امتداد لشرائع الله على مر العصور ، كل حسب طرفه "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون (المائدة ٤٨) وتبقى الشرائع كلها في الأصول والتي تتبع جميعا منهج الحق وتتوخى حكم القسط ، وتسعى في دروب الكمال

فالشريعة . إذن . تتبع العوائد ولذا فإن الذي يجتهد الرأي ويقول بأن الفقه ليس هو التشرع بالضرورة لا يجافي حقا . ولا يخالف حكما أصوليا وقد أبرع الإمام القرافي شيخ المالكية بمصر في القرن السابع الهجري حين قال " إن كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد ويتغير الحكم فيه عندما تتغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة " (الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام) إن الفقه لا يعدو أن يكون اجتهادا مستنبطا بالرأي لا لزوم فيه إلا بقدر تجاوبه مع مصالح العباد . ووقع الحال . والأمثل للقيم العليا التي يدعو بها الدين وقد ذهب العالم الكبير الدكتور عبد الرزاق السنهوري في مقدمة القانون المدني مذهبا أبعد مما ذهب إليه الإمام القرافي . يقول السنهوري " الكتاب والسنة هما المصدر العليا للفقه الإسلامي وهي مصادر تنطوي في كثير من الأحيان على مبادىء ترسم للفقه اتجاهاته ولكنها ليست هي الفقه ذاته فالفقه الإسلامي هو من عمل الفقهاء وصنعوه كما وضع فقهاء الرومان وقصدته القانون المدني " فما أبعد الشقة بين القرافي والسنهوري وبين أبناء العصر وسدنة المعبد وحملة المناجر من الذين أرادوا ضبط الواقع بتوجه الإسلامي فما فلحوا إلا في قيادة الى إسلام المماليك أو إسلام عبدالحميد . وهم في كافور أسوة

قضاة الصحوة .. ولسع السياط .

ما القانون الهام الثاني الذي صحب قانون العقوبات وسعى الى تبيان بعض أوجه الخلل فيه فهو قانون أصول الأحكام القضائية لسنة ١٩٨٢ ومعروف بأن ذلك القانون هو القانون الوحيد الذي أحس إعداده وروجع من جانب لجنة مراجعة القوانين في نهاية السبعينيات

ولذا فليس غريبا لا يخرج . من ناحية صياغته كما خرجت بقية الأسماء القانونية المرفوعة التي قام بحياكتها صغار التربية بقصر الخلافة إلا أن وجه الغرض فيما على ذلك القانون لا يتعلق بالشكل بقدر ما يتعلق بأمرين جوهريين . الأمر الأول . هو أن القانون يسعى لأن يجعل من القاضي مشرعا في ضوء نظام حددت فيه للسلطات واجبات بينة المعالم لا تتبهم معها السلبيات ولا تختلط الواجبات ما الأمر الثاني . فهو تحافي القانون لمواقع المحلي من حيث قدرت أولئك الذين أنيط بهم هذا العبء المحلي يحول ذلك القانون في مادته الثالثة " على الرغم مما قد يرد في أي قانون آخر في حالات عدم النص الذي يحكم الواقعة

(أ) تطبق القاضي ما يجد من حكم شرعي بنصوص الكتاب والسنة

(ب) فإن لم يجد القاضي نصا يجتهد رأيه ويهتدي في ذلك بالمبادىء الثابتة بحيث يأخذها على وجه التكامل ويراعي ترتيبها في أولوية النظر والترجيح

والمبادىء المعينة على وجه الترتيب . هي مراعاة الإجماع فالقياس على

أحكام الشريعة . فاعتبار المصالح . فاستصحاب البراءة في الأحوال والإباحة في الأعيان . فالاسترشاد بما جرت عليه سوابق القضاء القضائي في السودان ثم العرف .

وخطورة هذه المادة بنصها الذي يقول " على الرغم مما ورد في أي قانون آخر " هي أنها تجعل القاضي مشرعا يحال إلى مصادر التشريع ليستنبط منها الأحكام . علما بأن الأصول الدستورية التي تعمل في ظلها (بما في ذلك دستور الصحوة المعدل) تقوم على مبدأ أساسي هام هو مبدأ الفصل بين السلطات . وحسب تلك الأصول فإن الذي يحال لمصادر التشريع ليس هو القاضي وإنما هو السلطة التشريعية والتي تتميز بالإطلالة الشمولية على القضايا بجوانبها الاجتماعية والاقتصادية . والقاضية مما لا تتوافر للقضاة بحكم تطورهم القانونية المحضة وإن كان القاضي في النظام الإسلامي ومؤسساته التاريخية يملك الحق في التشريع والحكم بين المتقاضين إلا أن النظام الذي تواطأ عليه لا يقوم بهذا من تقرر بصدده .

أما الجانب الآخر فهو أكثر وعورة . فلا شك في أن الذين قاموا بهذا القانون يدركون أبلغ الإدراك نوع القضاة الذين سيؤول إليهم هذا الأمر . فأكثر الذين استقضاهم النميري لا يملكون بضاعة لمثل هذا الاجتهاد من أي من بين السابقين واللاحقين منهم من لا تتوافر فيهم شروط الولاية القضائية الإسلامية (حسب الفهم الحرفي لشروط الولاية بإجماع الأئمة) سيما ومن عاد هذا الإجماع هو أول ما تقول به شروط الترجيح حسب نص المادة الثالثة . ومن بين هؤلاء النساء القاضيات . ومن بينهم القاضي غير المسلم . ولكن لست هذه وحدها بمحنتنا لأن في مقدور المرء أن يذهب للادعاء بأن قاضيا مدققا وكاتبا مرموقا مثل قاضي المحكمة العليا القاضي هيري رياض سيكلا قد يكون أكثر قدرة من الناحية النظرية . على الغوص في أمهات الكتب لاستنباط الأحكام من البحر والبحر الذي استقصاهم النميري في أحرج أيامه . المحنة الحقيقية مقتناه في موقع آخر حول هذا القانون وقد كان يومها مشروعا يدرس في ديوان النائب العام (لا خبر فيما إن لم نقلها ص ٧٤) . قلنا يومها بأن " من ورائنا أن نتمسك إلى فقه المجتهدين هؤلاء في أصول دينهم . ونتبصرهم بمناهج الاجتهاد . ولنفهمهم بلسان العرب يعرفون نحوه من حيث هو ميزان الكلام . ويعرفون صرفه من حيث هو تطور قوام اللغة " . فالاجتهاد بحر لجي متلاطم ومن أجل هذا كان عمر الفاروق يحث الولاة على التعلم وهو يقول " تفقهوا قبل أن تسودوا " وكان عمر في حرصه على التجويد قاسيا في حكمه حتى على الكتبة . ومن ذلك رسالته إلى أبي موسى الأشعري حينما كتب إليه "من أبو موسى الأشعري إلى عمر" فرد عمر يقول " إذا أتاك كتابي هذا فاضرب كاتبك سوطا وأعزله عن عمله " ترى كم من السياط كانت ستلهب ظهور البعض بدءا بأمام أهل السودان لو طبقنا عليهم حكم عمر هذا حول ضرورة تجويد اللغة والنحو .

فلو كان الامام الشارع صادقا في تطبيق قانون أصول الأحكام لسعى لان يتوافر على القضاء بالسودان قضاة متفهمون من ذوى العلم والرجاحة بدلا من استقصاء القاصرين والعلم الذى نعنيه لا يقف على الفقه التقليدى وإنما يتعداه إلى ادراك علوم الزمان مما يعين على استبطان جوهر التراث وقد كان هذا هو حال الفقهاء والولاة الاقدمين فما قنع واحد منهم باستظهار الايات من دهبوا إلى تعمق معانيها بالتجويد في اللغة والإلمام بالسير فقد كان عبد الله بن عباس مثلا يجلس كل يوم لعلم ، فيوم للحديث ويوم للمغازى ، ويوم لديوان العرب ولم يبطر معروفه بالنصر حينما اتت اليه دولة المسلمين بن مصى يجمع حوله العلماء يعلمونه تاريخ الملوك حتى انه استدعى عبيد الجرهمى من أقاصى اليمن ليعلم عنه تاريخ الملوك الأولين ويحدثنا ابن خلكان في (وفيات الاعيان) بان بن شهاب الزهرى ماكان يترك دار الحكم حتى يدلف إلى بيته ويحيط نفسه بالكتب مشتغلا بها عن كل شيء حتى قالت زوجته "والله لهذه الكتب اشد على من ثلاث ضرائر"

إنه لمن العبث حقا ، بل من الاستخفاف بالدين والقضاء معا ان تناط رسالة البعث الإسلامى ، والتى هى في جوهرها رسالة بعث حضارى ، بناس لا يفقهون من الدين إلا القشور ، ولا يلمون بسبب بمعارف الدنيا وانه لمن الاجرام حقا ان يصبح الدين سلعة يتاجر بها ، وان تصبح احكامه اداة للارهاب والاضرار وإنه لمن المسيء حقا للحضارة الإسلامية الحضية ، حضارة الحدس والبيان والبرهان ، ان تصبح بربريه هوجاء لا تعرف الرى بل تعرف السوط ولا تعرف المجادلة بل تعرف تهم التفكير ، ولا تعرف الحوار بل تعرف التشهير وعلينا وقد وصلنا بالحوار إلى هذه المرحلة نتناول قضية الحضارة الاسلامية المفترى عليها ماهيتها ، واسسها واهدافها ، سيما وقد شهدنا كيف اقصى دعاة التحضير الاسلامى الى "ظلمات في بحر لجى يغشاه موج من فوقه موج" بيد انا لن نفعل هذا قبل ان نوفى ماذهب اليه فقهاء الصحوة من تدليس وتلبيس حقه من البحث ، وهذا هو موضوع الفصل التالى .

الفصل الرابع

الصّحْوة الإسْلاميّة بَين التدليسْ والتلبيسْ

« ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام والله لايهدى القوم الظالمين »
(الصف : ٧)

التجنى على التاريخ :

وقفنا فى الفصلين السابقين على أنماط المحاولة والافتراء على الدين فى التشريع الجنائى حدودا وعقوبات كان ذلك بالنسبة للعقوبات التى نقلت نقلا حرفيا من القانون الوضعى إلى الإسلام . أو باختزال الأحكام الفقهية من واقعها التاريخى ، مع كل ماشاب هذا التخبط فى التشريع من تناقض فى المعنى ، وتداع فى المبنى ، وانتقاء فى التطبيق .

ومن الجانب الآخر المحنا إلى ماصحب تلك الثورة التشريعية المزعومة من فقدان كامل للأمانة الفكرية حيث نسب المشرعون لأنفسهم جهد غيرهم فى التقنين . اى نقلوا القانون القائم نقلا حرفيا من بعد أن روقوه بحلى زائفة لم تمس جوهره وإن كانت قد افقدته التناسق البنيوى ، والانسجام المنطقى وماكان المرء ليترجى كثيرا من هؤلاء العمال غير المهرة الذين انكبوا على صياغة ، بل نقل هذه القوانين ، فليس من بينهم من يملك حسا يفرق به بين السمين والزبل

وقد شهدنا مثلا كيف ان الذين انكبوا على إعادة النظر فى قوانين السودان فى منتصف السبعينيات قد حرصوا على أن يشركوا فى ذلك الجهد الكبير كل ذوى الدربة والدراية من أساتذة القانون ، وقدامى القضاة ، وبعض العاملين بحقل العدالة وقد أخضعت جميع الدراسات التى قام بها هذا النفر الكريم لتقويم رجال القانون فى القضاء والمحاماة والجامعات بجانب رجال الشرطة فيما يتعلق بالقوانين الجنائية وقد دفع الحرص على إخراج تلك القوانين فى صورة لائقة القائمين بأمر تلك التعديلات على إنكال مراجعة نصها الأصلى باللغة العربية إلى من يجيدون هذه اللغة مثل الشيخ أحمد البيلى ولا مرية فى أن الدول التى تدرك اهمية القوانين وضرورة وضوحها وثباتها لاتترك أمر صياغتها ، ناهيك عن إعدادها ، إلى الواغلين والمقتحمين .

بيد أن المخاتلة والافتراء لم تقف عند حد احتلاس جهود الآخرين ثم تشويهها وإنما ذهبت إلى التدليس والتجنى على التاريخ ومن ذلك الإدعاء بأن « القوانين السبتمبرية » هى أول جهد إسلامى معاصر فى تطبيق شرع الله وفى واقع الأمر

فإن اول جهد في الدولة القومية الإسلامية يعود إلى نهاية القرن الماضي حين سعى أحمد جودت باشا ناظر العدلية في دولة آل عثمان لجمع القانون المدني الإسلامي فيما عرف بالمجلة العثمانية وقد ترأس جودت لجنة من الفقهاء سميت « لجنة مجلتي » لتعتمد مبادىء الفقه الحنفي ، وهو أكثر المذاهب تقدما ، خاصة في المعاملات واعتمدت مجلة الأحكام العدلية على أمهات الكتب الحنفية المعروفة باسم كتب ظاهر الرواية مثل كتاب المبسوط لشمس الائمة السرخسي ، وكتاب فتح القدير لابن همام ، وكتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني وقد كان هذا الجهد العثماني جهدا ضروريا خاصة عقب الجمود الذي أصاب الفقه في العصر العباسي الثاني بعد الغزو التتري وتفرق الفقهاء في الأمصار

صدرت المجلة العثمانية وهي تتضمن قرابة الألفي مادة احتواها ستة عشر كتابا مثل كتاب البيوع ، وكتاب الرهن ، وكتاب الشركات ، وكتاب الدعوى ، وكتاب البينات إلخ وسبق هذه المواد تعريف بالفقه ، وقواعد الأصول ، واحكام القضاء كما تبعتها شروح أهل الشام لبعض هذه الأحكام وظلت أحكام المجلة سائدة منذ أن اعتمدها الصدر الأعظم في عام ١٨٦٩ إلى أن الغاها الغازي مصطفى كمال واستبدل بها الأحكام الأوربية مثل القانون المدني السويسري والقانون التجاري الألماني ، والقانون الجنائي الإيطالي

وقد استلهم أحكام المجلة هذه ، بأسلوب مباشر أو غير مباشر ، جميع الذين نادوا فيما بعد بتطبيق القوانين الشرعية وكان اهم الجهود في هذا الشأن هو دور العالم الصليع الدكتور عبدالرزاق السنهوري في نهاية الأربعينيات من هذا القرن في إعداد مبادىء القانون المدني المصري انكب الدكتور العلامه السنهوري على إعداد ذلك القانون لتسع سنوات يعاونه نفر من المرموقين من رجالات قانون مصر ، نذكر منهم الدكتور حلمي بهجت بدوي وجاء في الأعمال التحضيرية لذلك القانون أن « التنويه بمبادىء الشريعه الإسلامية تحديد قصد به قضاء حق هذه الشريعة لا بوصفها مصدرا تاريخيا فحسب بل بوصفها مثالا فريدا من الصياغات القانونية الرفيعة وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد ظفرت بمكانة نادرة في فقه القانون المقارن وسبقت أرقى التقنيات الحديثة إلى الكشف عن نظرية التعسف في استعمال الحق وغيرها من النظريات الخلقية النزعة فما أحراها أن تكون مصدرا يستلهمه القضاء المصري ولاسيما أن أكثر أحكام المشروع (أي مشروع القانون المدني) يمكن تخريجه على أحكام الشريعه في مذاهبها المختلفة دون عناء » وصدر ذلك القانون المدني في السادس عشر من يوليو ١٩٤٨ ونشر في الوقائع المصرية في التاسع والعشرين من نفس الشهر (العدد ١٠٨ (أ)) وعمل به ابتداء من الخامس عشر من أكتوبر عام ١٩٤٩ وتنص المادة الأولى من القانون على أن يستلهم القاضي « مبادىء الشريعة الإسلامية عند عدم وجود النص أو العرف » وفي واقع الأمر فإن كل نصوص ذلك القانون (أحكام البيع ، والهبة ، والحوالة ، والشفعة ، والمزارعة إلخ) قد استهدت كلها بالشريعة

الإسلامية وقبلت من القوانين الأخرى أحكامها فى كل ما استجد على الناس منذ عهد المبعث ولم يتعارض مع كليات الشريعة الإسلامية ولا شك فى أن هذا هو الذى جعل عديدا من الدول الإسلامية على اقتفاء أثر قانون السنهورى (ومنهم من استعان بالعالم الكبير فى إعداد قوانينه) مثل القانون المدنى العراقى لعام ١٩٥١ ، والقانون المدنى الأردنى لعام ١٩٧٦ ، والقانون التجارى الكويتى لعام ١٩٦١ .

وعلى أى فإن التقنين المصرى الإسلامى لم ينطلق من فراغ بل سبقه سعى حثيث من جانب فقهاء مصر لوضع مكان متقدم للفقه الإسلامى بين قوانين العالم فكان هناك سعى شيوخ النهضة وعلى رأسهم المجتهد الأكبر الإمام محمد عبده والذى سنلقاه فى أكثر من موقع فى مباحثنا هذه . ولاغرو فقد كان شيخ القرن الماضى أقرب إلى روح العصر من الديناصورات التى شهدناها فى سودان النصف الثانى من القرن العشرين كان الإمام يستعين بكل المذاهب فى فتاواه ويحض القضاة على عدم التقيد بمذهب واحد فى يسره وعسره بل ذهب فى توجيهاته للقضاة عندما كان مفتشا للمحاكم الشرعية إلى نصحهم بألا يقفوا عند المتون والحواشى بل يأخذوا بالمقاصد لا النصوص وهو يقول « ليس هناك مقدس غير كتاب الله ، والفقه هو الفهم ومن يأخذ بظواهر الأشياء ليس بفقيه » ، وتبع الإمام فى نهجه الجديد هذا العديد من مريديه ومقتفيى أثره مثل الشيخ محمد شاكر ، والشيخ مصطفى عبدالرازق ، والشيخ مصطفى المراغى ، والشيخ محمود شلتوت وقد ظل هذا الأخير محروما من المشيخة الكبرى لمواقفه الصارخة ضد الفساد حتى جاء عبدالناصر ليرد له اعتباره فحمله إلى رئاسة الأزهر وهو شيخ مقعد ومهما يكن من أمر فقد كان الشيخ المراغى أطول أبنائه باعا ، بعد الإمام عبده ، فى الخروج بالفقه الإسلامى إلى محافل الدنيا ومن ذلك ندبه العلماء للمشاركة فى المؤتمر الدولى والقانون المقارن بلاهاى عام ١٩٣٧ حتى يبينوا للعالم أن القرآن لايتعارض مع الحضارة وأن فى الشريعة السمحاء الكثير من الشرائع الصالحة التى تواضع عليها الناس ، بل إن فيه مايميزه عن بعض هذه الشرائع ، كانت هذه هى رسالة الشيخ المراغى للعالم رسالة تكشف لغير المسلمين وجه الإسلام الحضارى بدلا من أن تناديهم بالفسق والفجور ، أو تروعهم بآيات القطع والصلب والرجم وكأن ليس فى شرع الإسلام إلا هذه الدموية القانية .

إن كل هذه الجهود التشريعية الإسلامية تكذب دعاوى المفترين عن البعث الإسلامى التشريعى على يد الإمام النميرى فى السودان ، بيد أنا لن نقف بالأمر عند الماضى بل نتعداه إلى ماتقوم به مصر اليوم من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية وتأتى أهمية الإشارة إلى دور مصر هذا نسبة للمنهج العلمى الواقعى الذى سار عليه حكامها وفقهاؤها وهم يقدمون على هذا الأمر العظيم وقد بدأ النظر فى أمر تطبيق الشريعة الإسلامية تمهيدا للنص فى دستور عام ١٩٧١ باعتبار الشريعة مصدرا للتشريع وهو نص لم تعرفه الدساتير المصرية السابقة

وإن كان قد ورد نص نظير له في قانون السنهوري أسلفنا الإشارة إليه في مطلع هذا الفصل .

فقهاء الكنانة .... والتشريع الإسلامي :

فما الذي فعلته مصر ؟ هل جاءت بكوكبة من العلماء ، وهم كثر في أرض الكنانة ، لتكلفهم بإعداد مشروع قانون يمهره رئيسها بتوقيعه ويحمل الناس عليه كما فعل رئيس السودان وهو يعهد بالأمر إلى أنصف القادرين وهم حسب مقولة القاضي يوسف الطيب رجلان وامرأة أو رجلان ونصف رجل بحكم الفقه الذي إليه يحتكمون ؟ لم تفعل مصر هذا بل حشدت خيرة رجالها من القانونيين ، والفقهاء ، ورجالات الاقتصاد ، وعلماء اللغة ، وقد قاربوا المائة في عددهم ويصور كيمياء تلك اللجنة إدراك من انشأها لأن التشريع أمر أخطر من أن يترك للقانونيين ، فالقانونيون هم الصناعة فقوانين الاقتصاد يحدد أبعادها ويتابعها الاقتصاديون وقوانين المحاربة يدرك فعالياتها العسكريون وقوانين الجنايات تهم الشرطي كما تهم العالم النفساني ولأجل هذا كله فإن القوانين ، في أي بلد يمت للمؤسسية بسبب تمحص على مستوى الجهاز التنفيذي ، وتناقش في الأجهزة التشريعية عبر لجان مختلفة ، وقراءات عديدة .

ومن بين هذه القوانين التي يدرسها فقهاء مصر مشروع قانون العقوبات والذي تتضمنه أجزاء ثلاثة يتناول أولها الأحكام العامة ، وثانيها الأحكام الخاصة بالحدود الشرعية ، وثالثها التعزير وهو مايتعلق بالجرائم المستحدثة والتي تركها الإسلام لولاة الأمر في كل زمان ومكان والتعزير لغة هو النصرة ، فالذين آمنوا به وعزّروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون » (الأعراف ١٥٧) أما اصطلاحا فهو العقوبة المشروعة المقدرة لكل ذنب لم يضع له الشارع حدا ومازال مشروع ذلك القانون محل نقاش عام هادىء لايكدر صفوه إلا الدمويون الذين لايعرفون من الإسلام شيئا غير السيف والقطع ، ومنهم من بادر بترك شرع النميري وينظم في إمامته قلائد المدح إلا أنه آثر الصمت منذ أن رحل الكابوس عن أهل جنوب الوادي إلى شماله ، وما نحسب أن من بينهم من هرع إلى ملاقاة الإمام النميري جارهم الجنب علما بأن رسولنا الكريم قد أوصى بالجار « حتى كاد يورثه » وعلى كل فقد وقفنا في المقال السابق عند بعض جوانب من توجه مشروع القانون المصري في الحدود (حد السرقة) ، وهو توجه يكشف عن حرص طاغ على التيسير على العباد ، ودرء الشبهات ، والوعي بما طرأ على المجتمع من تطور في المفاهيم ومستويات المعيشة .

أما القانون المدني فقد انصرف الجهد بشأنه إلى إخراج قانون متناسق ، جيد السبك ، ثابت الأحكام ، لصيق بالواقع ، وتقول المذكرة الإيضاحية لمشروع ذلك القانون بأنه « يستقي من مبادىء الشريعة الإسلامية كما وردت في الفقه

الإسلامي بجميع مذاهبه مع مراعاة التنسيق بين هذه الأحكام حفاظا على وحدة التقنين وتجانس أحكامه وانسجام بعضها مع البعض الآخر » . كما أشارت المذكرة إلى أن يراعى في التشريع مايخضع له علم القانون من تطور . واصابه من تقدم وذلك على ضوء تطور المجتمع الإسلامي وتقدم الفكر الإنساني وبعبارة أخرى فلم تصم المذكرة الفكر الإنساني بالطاغوت ، ولا الحضارة الإنسانية بالجاهلية بل دعت للاستنجاد بهما لتطوير الفقه الإسلامي .

ومن جانب اخر ترك مشروع القانون حرية كبيرة للاجتهاد في كل المجالات التي لايتوافر فيها نص تشريعي بحيث يحكم القاضي بمقتضى العرف فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادىء الشريعة الإسلامية فإن لم توجد فبمقتضى القانون الطبيعي وقد عدل هذا النص بعد نقاش حتى أصبح (لاكتمال حسن السياق) « يستلهم القاضي في تفسيره مقاصد الشريعة فإذا لم توجد فبمقتضى مبادىء القانون الطبيعي وقواعد العدالة » وبالرغم من ان القانونين السوري والاردني قد قدما مبادىء الشريعة على العرف فإن اللجنة قد رأت أن التقديم والتأخير لايعنيان شيئا باعتبار أن أحكام الشريعة جزء من النظام العام وبالتالي فلا يجوز عقلا أن يأخذ القاضي بعرف يخالف النظام العام ومن القواعد المأثورة « العادة محكمة » و« التقنين بالحرف كالتقنين بالنص » و« المعروف عرفا كالمشروط شرطا » ولهذا قال ابن عابدين في (الرسالة) « المعروف بين التجار كالمشروط بينهم » واستنادا على هذا الحكم فإن جميع أحكام القانون التجاري هي دوما تقنين للأعراف السائدة بين التجار في المجتمع المعين ، والمرحلة التاريخية المعينة وبالرغم من أن بعض الفقهاء لايرى أن الأعراف مدرك من مدارك الأحكام الشرعية فإن هناك من ردها ، بحق ، إلى أصولها الشرعية وبالتالي قال بإلزامها مثل السنفي . يقول السنفي في كتابه المستصفى « العرف والعادة ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الاطباع السليمة بالقبول . فليس من المنطق أن يقبل أي مجتمع عرفا لاتقبله العقول ولاترضاه النفوس » .

ثم ذهب مشروع القانون المدني ، من بعد ، ليتناول القانون المدني المصري القائم بندا بندا محللا إياه . ومقررا أيضا مايلزم نقده . ومعدلا مايستوجب تعديله مع رد كل واحدة من التعديلات والإضافات الى أصولها دون انتحال كما وقع في قانون العقوبات السوداني أو القانون السوداني المدني والقانون الأخير هو تحريف للقانون الأردني دون أن ينسبه صانعه إلى ذلك القانون في شروحه أو حواشيه ، فعلى سبيل المثال فان مشروع القانون المدني المصري قد رد كل تعديل استحدثه إلى أصله في القوانين التي جاء منها التعديل مثل المادة ٢١١ من مشروع القانون والتي استهدت بالمادة النظيرة في القانون العراقي ، والمادة ٢٦١ التي أخذت من القانون الأردني والمادة ٢٣٣ والتي جاءت من القانون التجاري الكويتي والمواد من ٢٧ إلى ٣٣ والتي أخذت من المجلة العثمانية وعلنا نقارن هذا بما حدث في عام ١٩٨٤ عندما صدر القانون المدني السوداني محرفا ، كما

قلنا . من القانون الاردني والذي بموجبه أحد عشر قانونا بدءا بقانون تقييد تصرف السودانيين في الاراضي لسنة ١٩١٨ وانتهاء بقانون العقود لسنة ١٩٧٤ دون أن يخضع لنقاش بين القانونيين . او الاقتصاديين او المتأثرين بأحكام القانون ودون ان يحتشد لإصداره نفر من محبوري التجارب بل دون ان يملك محرروه الامانة العلمية في نسبته الى مصادره كما فعل الذين انكبوا على إعداد مشروع القانون المدني المصري

القوانين المرجاه والمتدافعون بالمناكب

ولاشك في ان المحرر حقا ليس هو استهتار الرئيس الامام في مثل هذه الأمور العظام فهذا مر قد حبرناه عنه حبرة المستعض الاسيف انما المحرر حق هو اندفاع بعض العلماء والفقهاء الاساتذة الجهابذة وراء هذا التخبط والتخليط وهم يتدافعون بالمناكب مباركين مهنئين وموحين للناس بأن قد جاءهم نصر الله والفتح وماكان لنصر الله ولافتحه ان يجيئا للناس بمثل هذه التشريعات المرجاة بكل مافيها من تناقض في المعاني . وجوسي في اللغة . وسقط في القول وليس هذا التهنئ والتدافع بالمناكب هو سقطة العلماء والفقهاء الوحيدة وانما كانت سقطتهم الكبرى هي مباهاتهم بقوانين كان في مقدورهم الإسهام بكل ماقلنا فيها من مباهاة سيما وقد اخذ بعضهم اليوم يتحدث عن ضرورات مراجعة هذه القوانين لازالة مابها من شوائب . وكأنهم يقولون ان في شرع الله شوائب و ليست هذه هي نفس القوانين التي سموها بالامس شرع الله وحسبوا معارضيها مناهضة لشرع الله ، فان لم تكن هي كذلك و ليس انهم مناهضيها بالكفر يوم اسست حريرة تجعل كل واحد من اولئك الذين اتهموا اخوتهم بالكفر كفرا بنص الحديث « إن قال واحد لاخيه ياكافر باء به احدهما » اما ادعى الصالح و المتهم المظلوم ، ثم اليس خضوع تلك القوانين للتعديل والتبديل يجعل منه قانونا وضعيا وهو بالفعل قانون وضعي ولذا فان القول بأن المساس بمثل هذه القوانين مساس بالشرع قول مردود واستزار لابليس نعم لقد كان لزاما على كل هؤلاء العلماء والفقهاء ان يقولوا برأيهم هذا حول شرع الله الذي مسح على ايدي القاصرين بالامس حتى لاتصبح دماء الزنج في اعناقهم بل ان لم يكن لشيء ، كان لزاما عليهم ان يفعلوا هذا احتراما للنفس وحرصا على امانة العلم

فمن هم هؤلاء الذين تدافعوا بالمناكب ، ان كان لنا ان نستخدم اسلوب الإحصائيين في انتقاء عينات عشوائية فسنجد هناك جماعات ثلاث لاتتفق في دوافعها ، ولاتتوافق في درجة يقينها بما كان يدور الا انها اجتمعت كلها على الاشادة بالصحوة ، وتوجهها « الحضاري » في سبتمبر ١٩٨٣ واول هذه المجموعات هي الإخوان المسلمون الذين احتضنوا النميري بل احتضنهم النميري حتى كاد يزهق انفاسهم بعناقه القاتل وثانيها هي جماعة من الفقهاء الرسميين وغير الرسميين الذين تطوعوا للقيام بدور « المحلل » لحالات الإمام التي كان

يطلقها في منابر نصحه وشوره وجهالات صغار القساوسه التي انعكست في قوانين سيئة السبل وتالله هي جماعات من المتقفين من أساتذة جامعة الخرطوم سدوا الرحال . منذ اليوم الأول إلى سدة الخلافة لا لتهنئه الإمام فحسب بل ولإعلان أهل السودان . بلسان العالم المحقق المدقق (فهذا هو ظن الناس فيهم) بان الله قد أتم نعمته عليهم . وأن النميري قد أكمل لهم دينهم ومع اختلاف المقاصد والدوافع فقد عرج كل واحد من هؤلاء . بالمعان أو بالفعال . عما يحسبه طريقا مستقيما هو طريق الأمانة مع النفس فالأولون قد دفعتهم أطماع السياسة فأضلتهم وأكثر مايستضل به الإنسان الطمع والثانون قد جدع أعلنهم مظهر رخص حيّل حتى أحد بعضهم يفترى على ربه الكذب اما الاخيرون . وجلهم من صفوة القوم . فقد كانوا يدركون ويتابعون وهم في ذهول كامل عن كل ماحولهم من واقع دامغ .

الإخوان ... وبيعة الرضوان :

ولنبدأ بالمجموعة الأولى التي وقف كبيرها الدكتور الترابي مبايعا في بدء قرون مضى وثلاثا ورباعا . وماعسته حسبة من الآ يعدل وحق له هذا فقد سمى النميري . في خطاب مشهور بودمدني قبل شهر وبضع شهر من بيعة الرضوان تلك . محدد هذه المائة وبهذا تساوى النميري مع الإمام الشافعي محدد المئة الثانية والامام الدقلاشي محدد المئة الرابعة ولم يقف الدكتور العالم عند ذلك بل احد يتمارى مع الإمام المجدد في تشهيره العنبي بأهل السودان حتى كدنا نظن أن بلادنا أصبحت هي سدوم هذا القرن ومضى الجاني بالدكتور إلى حد تبرير الإسراف في أحكام القطع بعد اعلان حالة الطوارئ في أبريل ١٩٨٤ . مره في الخرطوم وثانية في الكويت . وهو يقول بأنها ضرورة إسلامية تستوى مع ما أنجده الرسول (ص) من اجراء لحماية النظام موكدا قوله هذه بالايه الكريمه « ماكان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الأخره والله عزيز حكيم (الأنفال ٦٧) وقد نزلت هذه الاية في اسرى بدر من المشركين وهكذا استوى معارضو القوانين النميرية . في اجتهاد الدكتور العالم . بالمشركين في بدر ومع هذا فلم يكن حال الدكتور كحال أبي بكر الصديق . التبيح الوديع الحاني الذي قال للرسول ص) حول هؤلاء الأسرى « يارسول الله قومك واهلك استبقهم واستتبهم لعل الله يتوب عليهم » من كان حاله كحال الفاروق الذي قال « يارسول الله كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب أعناقهم » . او لعله أراد لاهل السودان . ونفس من بينهم من كذب محمد . مثل رده عبدالله بن رواحة لأسرى بدر وهو يقول للرسول الكريم « يارسول الله نب في وادٍ كثير الحطب فاضرم الوادي عليهم نارا ثم تقهم فيه » ولا نحسب أن الدكتور المجتهد وهو يفتي للإمام بما يصنعه بأسرى السودان (ولم يكن من بين الذين عناهم الدكتور أسير حرب وقع في يد المجاهدين وانما سارقون قد عثر عليهم إبان السرقة شطف لعيش) لاحال أن الدكتور المفتي قد تنصر في التنبيح

المنطقة التي يمكن أن تقود إليها فتواه تلك. فقد استمر حكم الأسرى عند جمهور العلماء بأن الإمام مخير فيهم إن شاء الله قتل كما فعل ببني قريظة، وإن شاء الله فادى كما فعل بأسرى بدر، وإن شاء الله استرق من أسر. ولعلنا لانغالي إن قلنا إن أهل السودان جميعا قد أصبحوا على عهد إمام الصحوة ومفتييه، أسرى أرقاء.

إن فقد كان واضحا للعيان بأن كل الذي أراده أنصار الإمام من الإخوان هو استغلال تلك الغلواء التي صاحبت قوانين سبتمبر من حل القضاء على خصومهم. ولا يضيرهم فيقول بأنهم قد اتبعوا مرضاة النميري دون مرضاة الله كما فعل بعض الأحصياء الذين سألوا الإمام يسرقون معه إن سرق ويغتربون إن غرب. فواقع الأمر أن الإخوان المسلمين قد حسبوا أن الرجل سيكفيهم، بغلوائه تلك، عناء كثيرا ويحقق لهم مطامع سياسية دونها خرط القتاد. كان في ظنهم مثلا أن ليس هناك من هو أكثر من النميري جرأة على الحق، وتجاوزا بعهود والمواثيق، واستهزاء بإرادة الناس، ولذا فهو أقدر الناس على فرض الشريعة الإسلامية على أهل الجنوب. وقد ظل الإخوان دوما، في صراعهم السياسي، يجابهون بهذا الإشكال التدريجي والذي كثيرا ماتفادوه إن بالصمت المريب أو المراوغة الكذوبة، وسنتعرض لشيء من هذا في باب السياسة الشرعية. وقد حسبوا أن إفلاح النميري في تحقيق هذا الهدف سيقفل الباب على كل من كان يبادي من قبل بأن أي دستور سوداني لابد أن يأخذ بعين الاعتبار واقع السودان الإثني وخصائص أقواميه الثقافية، وحقيقة تباينه المتعددة ومنها الكتابي وغير الكتابي. ومن الطريف حقا أن هذه الحقيقة الأخيرة لم يجد لها انعكاس في دساتير السودان إلا في الدستور الذي تم وضعه على يد النميري (دستور ١٩٧٣) وفي له الإسلاميون القسم وعملوا بموجبه صلة ثمانية سنوات (المادة ١٦ والتي تعترف بالإسلام والمسيحية وكريم المعتقدات).

ومن الجانب الآخر فإن الإخوان المسلمين دون النميري بعد الناس مراسا في تصفية الساحة من خصومهم الفكريين والعقائديين. بعضهم باسم الإلحاد والبعض الآخر باسم الردة. وقد ظن هذا الخلاف بين الإخوان وخصومهم العقائديين المنسوبين للإلحاد مصدر تكدير للحياة السياسية خاصة في المعاهد والجامعات. وبالرغم من أن الصراع الفكري الموضوعي هو منبع الأرض السياسية فإن الانحراف بذلك الصراع إلى اتهامات عنيفة بالتخوين والإلحاد والعمالة قد جعل من ذلك الصراع ظاهرة وبائية قاتلة. ولذا فقد سعى كل طرف منهما، كلما أوتي الفرصة، لتصفية الطرف الآخر. أما المجموعة الأخرى التي استهدفها الإخوان فهي الجمهوريون والذين أدى الإخوان كثيرا فدرتهم على أن يفدوا إلى قلوب الكثيرين بالحوار الهادئ، والكلم العف والتضحية التي لايستطيعها إلا أولو العزم، وقد عاش شيخهم الشهيد نموذجا للمتصوف الذي أبت نفسه الدنيا فطفق بأعماله إلى الآخرة. فما كان هم محمود مالا ولا جاها، ولا يحلق حوله من

أغراهم بريق الذهب فهلوا منه بالمتاجرة حينا وبالمزارعة أحيانا . وبالمراجحة في كل الأحيان .

ولم تكن هذه وحدها هي دوافع الإخوان في الاندفاع وراء جهالات الإمام وعقدت صغار قسوسه بالرغم من أن كثيرا منها كان يتعارض مع ماكان يقول به الإخوانيون حول التطبيق الفوري للتشريع الاسلامي كما أوضحنا حديثه في الفصل الاول . فقد كان هناك تيار أخران أولهما هو رغبة الإخوان في نشر الوية الرعب والفزع في قلوب أهل المدن من الذين رفضوا التوجه الإخواني اما رفضا سياسيا ورفضا مزاجيا ولذا فان كان السبيل الوحيد الى حمل هذه الطائفة الى دين الإخوان افواجا هو حملات التشهير والتحقير بالجلد فهلم بالجلد والتشهير ولم يتردد الإخوان في مقولاتهم الكثير من وصف هذه الاستباحة لاعراض الناس بأنها جهاد في سبيل الله . اما الثاني فهو ايراد الاخوان لان تطبيق الشريعة الإسلامية يتأتى عن الطرق الصوفية والصوفية الدينية القائمة والتي ترتكز على قاعدة جماهيرية سيفقد هذه الطرق والطوائف سيرها وجودها ويجعل من قياداتها شخصيات غير ذات موضوع حتى يخلو الجو للجماعة تبيض وتفرخ . فهذه جميعا هي الاسباب التي حملت الإخوان على أن يصبحوا حواريين لإمام كذب وكان يوسفهم مثل يهوداهم اذ انهم لم يجتمعوا حول يسوع لعصر هذا من خير دين أريد به وجه الله وانما التقوا من حوله لامور كثيرة في نفس يهودا

وقد أحاط الإخوان بالقدر كما احتاط أمامهم احتدو التقدير لأنهم لم يحسبوا أن جراة الامام الدعي على الحق وتجاسره على الفجور والموائق واستهزاءه بالناس قد تقوده الى جراة أكبر . وتجاسر أشد شناعة حتى على القوانين والمؤسسات التي أنشأ وقام بل وعلى ربه الذي جعلوا منه يسير سويا بين فيهم الاخوان وسرعان ما أصبح الاخوان المسلمون على حد قول الإمام الدعي اخوان الشيطان من الجمود والذي لايربط هذه بأخوتهم في شرقي السودان وشماله وغربه الا الرابط الموائمة والمصلحة المشتركة فقد حمل على أن يتحدوا مع الحكومة المركزية بالخروج من القوانين التي أريد فسر الناس عليها في جنوب السودان قد أصبحت حبرا على ورق لأنهم بها لقضاء ولاينفذها الشرطة ولا تنفذ لها المواثيق العادي وكانت هذه هي المرة الاولى في تاريخ الصراع السياسي الجنوبي التي يرتبط فيها من الأقليم الجنوبي بتنفيذ القوانين الصادرة من السلطة المركزية .

ومن الجانب الاخر لم تفلح حملات الرعب في كسر شاة الخصوم الفكريين الطائفي منهم وغير الطائفي فاستثناء بعض الطرق الصوفية الصغيرة التي تجمع بعض مشعوذيها حول الإمام كما كان سلافهم في عصر الاستعمار يتجمعون حول المستر برمس مفتش ام درمان الذي سارت سيرته بركدن . اثر اكثر رعماء الطرق الصوفية الذي بانفسهم عن هذا الريف فمنهم من استعصم بداره ومسجده تقيه حتى يقضي الله امر كان مفعولا . ومنهم من صعد إلى المنابر يدين هذا الهوس حتى رمي بالزندقة وأودع في سجن هو احب إليه مما تدعوه إليه

وبالرغم من هذا ذهب الإمام النميري وذهب الإخوان معه في حمستهم الإلهامية ضد الخصوم إلى حد إزهاق النفس التي حرم الله، وهذا يرد المسلم الذي لا يحل لمسلم إلا بحق. وكانت قمة هذه الجريمة هي اعتبار ذات السيد بعالم مجتهد محمد طه ... ووضعه العلم هذا لا يطلقه بحق على الرجل وإنما أضفيه عليه الإمام الداعي وهو يهدي إليه نسخة من كتاب الفقه الإسلامي ... ولا يعلم الإخوان خير يحملهم جريا من استسوبه عن تلك الجريمة الهوجاء والإثم الرجيم فقد وقف كثيرهم الترابي يتحدث في بي صبي مدافعا عن تلك الذبح العظيم. كما تحدث في الخرطوم مهللا له من بعد أن تحدث في جنيف وأمام شهود أحياء قبل ثلاثة أيام من إصدار الحكم وهذا يقول بأن تلك المحاكمة لا مبرر لها وأن الرجل يجب أن يعامل كشخص [illegible] على حد قوله وكما قلنا ففي حديث الدكتور ناسخ ومنسوخ.

●●●

ومرة أخرى خطا الإخوان الحساب فقد يقف قاتلة الرجل أمبلا بعد موته وقف العالم المتحضر كله يدين تلك الجريمة. فسمته صحافة فرنسا عاشق إفريقيا، وتجمع ساسة بريطانيا في مجلس العموم يوشوا شهيد الحرية، وأدانه المتعلمون من السودانيين في المناشير والخارج يتحدثون عن مؤلفات الشهيد ويبقون عن مقولاته. كما أصاب أهل السودان الصغير وحوم كبير. فليس من بينهم من يريد أن يصدق أن من هذه الوحشية يمكن أن يقع في السودان الذي عرف هذه بالسماح والوداعة. وما سمع عن كل هؤلاء إلا منه من الشيوعيين والمهووسين. وقضاة أنفسهم وتجار الدين يتحدثون بسخرية في أوربا وبلسان آخر في دور السينما. وسأل من بين هؤلاء من لم يجمعه إحياء عن الوقوف في المنبر لمناداة بتطبيق شرع الله متر ... لقاضي المنفور الذي وقف يردد رسمت القول في الخرطوم وكيف الأعصم هو ... شهيد. وسر ... كيف الإنسان مايصنع. وسيظل مصرع شهيد الحق وصمة لن تمحوها مدد مجتمعات الأرض. فحال الحدة جميعا كحال ماكبث الذي صبح كثير تحصف الضمير بعوى طيله حياته في هستيريا الجنون وهو يحمل في يديه الدمستين دم ماكدف. تنا لهاتين اليدين تصبغان كل بحار الأرض الزرقاء بلون أحمر قان. بعد أن الإخوان لم يقفوا في حملتهم الدامية تلك عند حد ... إلى أن ... هوجاء في هولاكوية رعناء يحرقون الكتب. وكأنهم لم يقرؤا مقولة العرابي الخالدة عندما حرقت كتبه. العلم في الرأس لا في الكراس. ويحدثنا التاريخ كيف تغيب أفكار العرابي، وتبقيت أفكار ابن رشد، وتبقيت خطرات الجلاج من بعد أن أوسعها مقولو كل زمان تعريف وحرقا. تبقت أفكار كل هؤلاء كما تبقت أسماؤهم وامحت من ذاكرة التاريخ أسماء كل الطغاة الأدعياء التي ظنت أنها قادرة على إبادة الفكر بالنار.

ويجيء من بعد إلى المجموعة الثانية التي اندفعت في خضم التيه العمياني المحسوم لهو بين التميزي ؟ وهي طائفة الفقهاء . ولن كانت هناك قلة بين هؤلاء الحسب الظن بتوجه الأمم الأعلى - وما قارب منه في النهاية لا تسهم احسب - إلا أن مجموعة كبيرة منهم قد انطلقت من فهم خاص للمدلول الحضاري للدين وعلى هذا هو الذي يدفعنا كما قلنا من قبل لأن نفرد فصولا خاصة للإسلام والحضارة والإسلام والأحكام السلطانية ، والإسلام والاقتصاد خرج هؤلاء الفقهاء من مكامنهم وهم يدلون بدلوهم في كل شيء ، سيفقهون وما لا يفقهون ظنا منهم أن الإسلام هو الفقه وظنا منهم أن قضايا المجتمعات هي قضايا فقهية إلا أن المجتمع وسع من أن يؤطره الفقهاء والإسلام أوسع من أن يستوعبه الفقه وماكان للحضارة الإسلامية أن تبقى لو كانت حضارة فقهاء بالمعنى المحدود للفقه كان حكماء العهود الأولى في الإسلام علماء موسوعيين يلمون بمعارف عصورهم الشتى ومكان بمقدور هؤلاء أن يقتحموا الآفاق إلا أنهم قد حرصوا

على الانتهال من حضارات عصورهم وعلوم الأولين

أما فقهاء اليوم فعلمهم بحضارة لم يعرف برجال الدين بتماطهم الموروثة منذ العهدين الأيوبي والعثماني ، بأزيائهم المميزة وطقوسهم ومراسمهم المتعارفة وبحكم وضعهم هذا وتدريبهم ذلك فهم لا يفقهون شيئا عن القضايا التي أخذوا يصدرون فيها الأحكام القطعية فما الذي يعرفه هؤلاء الفقهاء عن الاقتصاد المعاصر وعلاقاته المتشابكة حتى يكون لهم القول الفصل في قضايا الاقتصاد ؟ وما الذي يعرفونه عن الفقه الدستوري وما طرأ عليه من تطور من عهد جمهورية أفلاطون وعبورا بنماذج الحكم الجماعي في الإمبراطورية الرومانية ثم وصولا إلى تطور مناهج الحكم الدستوري عقب الصراع بين الكنيسة والدولة والذي توجته الثورة الفرنسية ما الذي يعرفه هؤلاء الفقهاء عن هذا التطور التاريخي الذي تأثرت به مناهج الحكم في الدول الحديثة كلها بما فيها السودان ؟ وليس أدل على دعوانا هذه من إعادة النظر في الحوار اللاحب منذ الاستقلال حول الدستور والإسلام ثم ما الذي يعرفه هؤلاء الفقهاء عن تصور الدولة الإسلامية لا من حيث التراكم الحضاري التاريخي بل من حيث هو صراع على السلطة وانعكاس للنمو الاقتصادي للمجتمعات مما قضى إليه ابن خلدون قبل قرون ؟ ومن الجانب الآخر فما هو مدى إلمام هؤلاء الفقهاء بفنون العسكرية الحديثة حتى أخذ بعضهم يجوب الأصقاع ليعظ الجند حول المجاهدة في الإسلام وكأن هذا الوعظ هو البديل لفنون الاستراتيجية ووسائل التنسيق العسكري ، وأجهزة الإنذار المبكر ، وشبكات الاتصال الإلكتروني أن مشكلات المجتمع الحديث في السودان كما في جزر القمر ، هي مشكلات دهرية تتناول حياة الناس ومعاشهم في السياسة كما في الإدارة ، وفي الاقتصاد كما في العلوم والتكنولوجيا وقد جاءت الأديان جميعا

تؤطر مساعي الانسان في كل هذه المبادين بسياج أخلاقي فالانسان لاينمو بحضاره ذات بعد واحد هو البعد المادي . الا ان الاديان لايمكن ان تكون بديلا . بحال . لجهد الانسان في تنظيم امور دنياه فامور دنياكم بكم كما قال الحديث الشريف .

وبالرغم من ان الإسلاميين والاخوان المسلمين بخاصه قد ظلوا يحدثون الناس بان لا كهنوت في الاسلام وان كل مسلم رجل دين إلا انهم فضحوا انفسهم عندما قبلوا بان يكون بهذا العصر الذي يسمى برجال الدين دور مميز في اصدار الاحكام الحرمية في كل شيء بل وفي توريه صكوك الغفران واتهامات الخروج عن الملة على كل من كان له رأي مناقض لما يدعوا اليه وفي واقع الامر فان محدودية السقف العقلي لهؤلاء الفقهاء لاتؤهلهم لاصدار الاحكام فيما كانو يصدرون الاحكام عليه ان الدين ليس ملكا لاحد وانه لمن واجب المثقف المسلم الذي ينم بمعارف العصر ان يقف في وجهه ويستبط منه الاحكام مستخدما في ذلك الات لا تتوافر لمحدودي السقف العقلي هؤلاء الا وهي مناهج البحث الحديث . تماما كما فعل الاقدمون بتنبههم للمنهج الارسطي ولا نريد ان نظلم هؤلاء الفقهاء بتبيان فهم ظانون بانفسهم لان لدى بجهل معارف العصر في الاقتصاد . والفقه الدستوري . والإداره . وفنون الدبلوماسية لابد له - وهو يطبق الفقه الإسلامي الموروث تطبيقا حرفيا من ان يدهد لاصدار أحكام ومقاربات تخرج على الاطارين التاريخي والاجتماعي للواقع الذي يسعى لتشريحه مما يجعل **احكامه احكاما غير ذات موضوع في ظل هذا الواقع**

إلا ان محنة هؤلاء الفقهاء الكبرى لم تكن هي فقط جهلهم بواقع العصر و بما هي ايضا فقدان بعضهم فقدانا كاملا للأمانة العلميه . والشجاعه الادبية . واخلاقيات الحوار في الإسلام (وسنحدث هنا عن قله منهم) . وهذه القلة لم تأبه وهي تتدافع بالمناكب خلف الإمام المدعي في كل بخصه لحديث الرسول الكريم (ص) « الدين النصيحة » وقد اورد القرطبي في « جامع الاحكام » ان النصيحه باللسان عند العلماء . وبالقلب عند الضعفاء ومع هذا فقد ساد دوله الصحوة الإسلامية صمت كفر على كل المجاري التي ستهدف اروقه الدوله العليا بعد البيعة الميمونة (ولنحسب ماوقع فيها من مجاز بانه ضلالات جاهلية حسب دعاواهم) لقد كان عام الفتح الإسلامي هذا هو عام ترحيل الفلاشا . وكان هو عام مجاوبة دفن النفايات الذرية في السودان . وكان هو عام بيع السودان في مزاد يفقون لعدنان جاسفجي وبكل واحدة من هذه الاثام نمن ناقط بقعه من المسلمين . وفي نفس الوقت كان ذلك العام هو عام القمع والصلب للضعفاء المغلوبين على امرهم . والتحامل الظالم في تصنو سريع لله على هؤلاء المستضعفاء كما كان ذلك العام هو عام الإنفاق المبدد بالرشاء والحروب العدميه والمتجر غير المجدي في وقت احتاجت فيه البلاد حاجة حتى صبحي زرعها يابسا و صبح مرعاها عابسا ولم يسمع المسلمون يوما بمصيبة بالغنم او البقر من هؤلاء الفقهاء الامجاد يبيعون بها ية و حدد من هذه المجاري ولله در محمود وسد

ن لمصب - فقد عرى كلاهما الامام كما عرفنا السلطين الحرص من الفقهاء والمتفقهين لذين سكتو عن الحق ومع كثرة استجداء هؤلاء لفقهاء بالامر في كل طارئة نزلت ومع كثرة استسقاء هم بالقدامى في كل خطب جر لا نهم لم يتذكروا فيف تذكروا . كيف ن الإمام احمد بن حنبل قد قبر بدلاً سجن وسيع لسياط بدلا من الحرير عن ر ى وبيو امن بصحته في قضيه فسقية لاتمس شحيب ولم يتذكروا . فيما تذكروا وهم يشهدون بطش الإمام مقالة لامام الاوزاعي للمنصور يجب لا يكون المستشار جبانا يضعفك عند الامور ولا حريص يزين لك الشر بالجور فالجبن و يحرص عن ر سني يجمعها سوء الظن بالله . ولم يتذكروا فيف تذكروا وهم يشهدون لايفق بسبب مقوله الشيخ الجبن عبد لمجيد سليم بشيخ فاروق وهو يبدد الاموال في كاترى و هل مصر في مجمصة . اشتير هب و شراب شيب وعاد الشيب الغادر يجيء لاسياد لاكثر من موضعه فخرج شيخ شيم شامخا ثم يضعف الجبن ولم يزل عنده الحرص .

ن ظاهرة نفاق لفقهاء ومداهنتهم لصعده بسبب بالامر الجديد في تاريخ لاسلام ومن بين من حدث عنها باستفاضه ابن لجوزي في كتابه ا تلبيس ابليس يقول ابن الجوزي من تلبيس ابليس على الفقهاء مخالطتهم لامر - و لسلاطين ومداهنتهم وترك لانكار عليهم مع لقدره على ذلك وربما رخصوا لهم فيما رخصوا لهم فيه ليأخذوا من دنياهم عرضا فيقع بذلك الفساد لثلاثه اوجه الاول لامير يقول لولا بي على صواب لانكر على الفقيه وكيف لا كون مصيبا وهو ياكل من مالي والثاني العامي يقول لا بأس بهذا لامير ولا يعاقبه ولا يفعله في فلان الفقيه لايبرح عنده والثالث الفقيه قد يفسد دينه وروى ن لجوزي عن بن عقيل . رايت فقيها جراسابي عليه حرير وجوانم ذهب فقلت ماهذا قال حلية السلطان وكمد الاعداء فقلت بل هو سمامة الاعداء ار كنت مسلما حلية عليك لسلطان فانخدعت به عن الايمان يسلكم الله بحرية حيث هونتم أمره » ... حقا رماهم الله جميعا بخزيه .

وماذا نذهب بعيدا الى ابن حنبل ولاوزاعي وابن الجوزي عدونا بمالج من فحول الرجال وجهابذة الفقهاء في تاريخ المعاصر عقرو نفوسهم عن هذه الدناءة لمصلة ولاذوا بحلاويهم ومساجدهم نفسه ففي واقع الامر لم يتوقف على الامام الدعي من الفقهاء لا من طلب العاجلة ودونا شيخا من الرجال الشيخ زين لعابدين لطيب والذي لحق لميري في السعي وراءه حتى يتصنم بركب النفاق فدني واستعصم بداره ودونا الشيخ الحسن محمد الفاتح قريب له رحمه الله وقد طن بلوذ بالمستشفيات عندما لم تسعفه دراه وحلوبه تقدما لدعوات الإمام يدعي بمهرجاناته الدينية الكثر ودونا رجل م صنان المستر والذي تآمروا عليه بشيم الصبح بين لاقربين فتوفيه الى بي فروب حتى يجمعوه على بيعة اكراه وكان به كن يقول كما قال سلفه لعظيم والذي حمر حملا على الوقوف بالخرطوم

مبايعة الخليفة [illegible] بالفيوم ما صار للخرطوم [illegible] ونقل الرواية [illegible] لسنة [illegible] [illegible] صريع على راحته في طريقه من [illegible] إلى الخرطوم [illegible] للمرغنية التي [illegible] باسم [illegible] الدعوى [illegible] المسجد الأسود [illegible] لأكثر من [illegible] الخرطوم البحرية [illegible] الدعوى [illegible] وهو [illegible] على [illegible] إلى [illegible] وسواحل البحر الأحمر [illegible]

مثل غيرها من مدن السودان ، كانت واقعة في قبضة التنين

وقد سكرت فيما سكرت [illegible] لسنين من بعد [illegible] جغرافي وقرب وجداني [illegible] سكرت [illegible] عند [illegible] ومنزل [illegible] في [illegible] وقد كان [illegible] حياة [illegible] وصديقي الرجل عمر الحاج موسى [illegible] وحيانا ثم [illegible] عمر [illegible] الرئيس [illegible] النميري [illegible] الدولة [illegible] ١٩٧١ يؤدي صلاة الجمعة كل [illegible] في مسجد [illegible] للرئيس [illegible] الإمام [illegible] على عمر [illegible] أولادي [illegible] الرئيس بعد الصلاة [illegible] وهو يقول [illegible] طريقكم [illegible] أولادي [illegible] في البعد عن السلطان [illegible]

ومتصوفة السودان .. سلطانهم هو البعد عن السلطان

[illegible] هؤلاء [illegible] جميعا [illegible] الذين [illegible] إلا [illegible] لا [illegible] إلا واكتفوا [illegible] بالهمس [illegible] الذي [illegible]

إذا قلت المحال رفعت صوتي   وإن قلت اليقين أطلت همسي

إن [illegible] هؤلاء الذين [illegible] حول الإمام لكنك لم [illegible] أنفسهم للعلم [illegible] للناس [illegible] ولولا هؤلاء الأماجد لما [illegible] للإسلام [illegible] في بلادنا وقد [illegible] هؤلاء [illegible] من قصة [illegible] ويقول [illegible] لأن [illegible] كثيرين منهم طلقت نفسها عن الاندفاع وراء [illegible] ولا [illegible] على [illegible] قصة [illegible] الحرص على ألا يوحدوا [illegible] لبعض منهم [illegible] تطبيق الشريعة يعني [illegible] هم الأعلون [illegible] وغيرهم [illegible] وقد رأى كثير من هؤلاء الأماجد بأنفسهم [illegible] الإسلام [illegible] خير خلف لخير سلف [illegible] الشرعي [illegible] لا يجحد [illegible] يعرفون . [illegible] من [illegible] لا يعرف [illegible] الإسلام [illegible]

لرجال هناك من وراء هذه السياسة فكان في مقدمة المكافحين من أجل استرداد هل السودان لكرامتهم من شيوخهم أحمد السيد الفقي وعلي عبدالرحمن ومحمد أحمد المرضي وكان من بينهم جيل وعي في هذه البعثة الإسلامي لتعلموا رسالة الإسلام حتى وصلوا بها حال تكرور فأصبحت أسماؤهم على كل لسان من سياحة تيسير الربح والنور التجاري ومحمد صالح سوا الذهب وكان من بينهم علماء وهبوا نفسهم بعد أن تركوا موقع عملهم الرسمي لنشر رسالة الدين بالموعظة الحسنة والبحث الدقيق والتجويد مثل شيوخ يوسف إبراهيم النور وعوض الله صالح ومن عرفنا عن أي واحد من هؤلاء حتى وجب خاص ونحو ميدان السياسة فلا نسمع لدين فيما لا يعرف من أمور الدين، أو يحاسبوا على رأي لنا أهضم وشعر حسين لافكاره بالرذيلة والزندقة والمروق.

جامعة الخرطوم وحماة الثغور:

ونجيء من بعد إلى المجموعة الثالثة التي أثرت منذ أن بدأ منادي الصحوة بأن حي على الفلاح فما إن أعلن النميري قوانينه في سبتمبر ١٩٨٣ حتى هب نصرته المرابطون في ثغور الإسلام ومن بين تلك الثغور ترسب أكاديمية تطل على نهر النيل الأزرق وتعرف، فيما تعرف به، باسم جامعة الخرطوم ولا مرية في أن الذي يقرأ البيان الذي صدر باسم لفيف من الأساتذة يوافقنا الرأي على هذا الوصف لتلك الفئة من الذين جاهدوا في الله حق جهاده ولا نجالجني شك في أن قلة من هؤلاء قد جمعهم طرح حسن في صدق التوجه كما نعرفني نفين كامل بأن مجموعة كبيرة من هؤلاء المرابطين إنما كانت تنضوي من نفس المنطلق السياسي الانتهازي للمجموعة العقائدية التي تنضوي تحت لوائها على أن الذي يقلق هو أن هؤلاء وإن لم يعنوا كثيرا بالتنصر في الإطار السياسي الذي صدرت فيه تلك القوانين، فما عناهم غياب الشورى في إتخاذ مثل تلك القرارات ذات الأثر العميق على المجتمع السوداني وما عناهم أن الفساوسة الذين قاموا بصياغة تلك القرارات أيقاع جهلاء لا يستوي لو جد منهم قلامة ظفر بجانب أي واحد من القانونيين الذين يعرفهم جامعة الخرطوم نفسها وما كلف واحد منهم نفسه بأن يلقي نظرة تحليلية على تلك الأسمار القانونية المرقعة قبل أن يندفع في ذلك التأييد الجامح، ولو فعل ذلك لارتد إليه البصر خاسئا وهو حسير.

نعم وقد كبار الأساتيذ إلى سدة الخلافة يسقون بالصدر لأعصم يتحدثون إليه قرابة الأربع ساعات، فيما روت الصحف، جاءوا إليه، كما تشار بينهم، من موقع الفرام مهني وخلقي، وتوجه عقائدي وإيمان فطري ولا تثريب على الناس أن يدفعهم الإيمان الفطري للوقوف مع كل من رفع راية لا إله إلا الله، بيد أن الإيمان الفطري هو إيمان عامة الناس، أما إيمان العلماء فهو إيمان إختيار لا إيمان حدس وظن، وتلك الأستاذ صريحة للناس ومايعقلها إلا العالمون، والعنكبوت

٤٢) وعلى كل فإن من الرجل قطعة من عقله كما أن حجره قطعة من عقله بيد أن كل هذا لايستوقف كثيرا ولما يستوقف ناصحيه وشيعه الذين لاساتذة في مذكرتهم تلك يقولون بأن « ذلك بتوجه الاسلامي سيعين على الخروج من التيه الحضاري والنبعية الثقافية والخواء الروحي » ثم مضوا يذيلون كل عهد سابق بما في ذلك عهد الجمهوري والذي كانت أعلى الدور في تحجيم هم وسلب الدين وفدوا إليه من الجامعات وزراء ، ومستشارين ورؤساء مؤسسات ، وعضاء في اللجان المركزية والمؤتمرات القومية وماكانوا جميعا بالسلاحدة ولا كانوا بالزنادقة بعم ذهبت المذكرة للقول بأن الإنسان السوداني كل مؤمن بكنه على من « السياسات الفوقية التي تستنكف عن الله وتستقطع شرائعه حتى ادافنا الله بسببها لبوس الجوع والفقر » .

ثم جاء البيان من بعد إلى بيت القصيد جاء الى حماية تعور الاسلام المتقدمة قال الأساتذة المتابعون انه بالرغم من فساد السياسات الفوقية منذ الاستقلال وانني « لاتستنكف عن الله وتستقطع شرائعه » فقد « طلب في حقل التربية والتعليم بدعو ويعمل ومنذ زمن طويل لتنشئة جيل مؤمن بربه وانو بنفسه فلا يستهويه الرذيلة أو يعصف به الجحود ويكون بذلك صنعه انقاذ هذه الامة هذه في الوقت الذي كانت فيه الثقافة العلمانية المنبرة عن الله تصعد على المجتمع كله بقانونها الوضعي ، وقيمها المنبعثة ، ومنهجها الاشتراكي وتسوقهم لانكار المعروف وتحبين الحرام وإشاعة الفاحشة ، وستصانة الخبائث » الصحافة ١٨ / ١٠ / ١٩٨٣ م) .

والذي يقرأ الحديث يكاد يظن بأن كاتبيه يخاطبون الامام الشافعي محمد المدينة المنابية لا رجلا يعرفه نحن ويعرفونه هم كما نعرفه والذي يتسلى في هذا الحديث عن تحليل الحرام وإشاعة الفاحشة ، وستصانة الخبائث لايكاد يصدق أن قائليه يتحدثون عن مجتمع السودان أو مجتمع بني فريجة الذين لاذيبون دين الحق إن الذي يمعن النظر في الحماسة التي يدفع بها هؤلاء الاساتذة يكاد يحسب أن أرض السودان قد ارتوت ، وأن سماءه قد تفطرت وأن المسيح الذي يملأ الارض عدلا من بعد أن ملئت جورا قد اخذ يصعد على المريخ بيد أن كل يعرف حق المعرفة أن السودان لم يشهد في الثامن عشر من أكتوبر ١٩٨٢ (يوم بيعة الأساتذة الميمونة) غير فرض الحدود وإراقة الخمور بدونة الخبز والبركات هذه ماران أمين سرها بن أبو عبيد ها هو الدكتور بهاء محمد إدريس محضر عم الحيوان الذي يعرف عنه اهل الجامعة أكثر مما يعرف بقية أهل السودان ، وإن أما هريراها هو محمد محجوب ذلك الكاتب رئيم القلم ، مجهول الهوية والذي ما أن حل بيننا حتى تواطئت عيون الكوارث وإن معادها الذي يجتهد الرأي ولا يالو هو اما قاص به حنة ، أو مشعوذ ضرب الجهل على عقله حجاب صفيق ، ومنفقه بعيش خارج إطار التاريخ فاية اهدية للإسلام اكثر من هذا وأي استرخاص للمبادىء أشد من ذلك ؟ ..

ولنات من بعد إلى تحليل ذلك البيان لأعلى نهج هيقل الذي يقول بأن أردت

تحطيم فكرة فتبدأ بتحليل عناصرها وإيماء عنة منا في كشف التهالك المنطقي الذي يبيح دوماً كل حكم حرمي لا يجد في الاعتبار جوهر الاسماء ناهيك عن ظلالها ... بدأ البيان بالقول بأن السودان ، قبل عهد « الصحوة » ، كانت تسيطر عليه سياسات فوقية ، تستنكف عن الله و تستقطع شرائعه وقد اراقنا الله بسبب هذه السياسات لبوس الجوع والفقر والسياسات حبار عقائدي وبرامج تطبيقية ومناهج حكم وشخوص يخططون ويقدرون فما هي السياسات السودانية التي استنكفت عن الله منذ ان اسبغ الله عليه نعمة الاستقلال ، كان ذلك في الحبر العقائدي أو مناهج الحكم أو برامج الاداء ومن هم القياديون الذين استنكفوا عن الله ، او استنكف الميرغني والمهدي ، أم استنكف الأزهري وعبدالله خليل ، أو ستنكف عبود وجعفر نميري بصر ثم من هؤلاء قد استقطع شرائع الله وشرائع الله هي العدل والاحسان وفي واقع الامر فانه حتى لطغاة لاستقطعون هذه المبادىء والقيم بل يدعون ان منتهى حكمهم هو العدل والصلاح بل ان الذي يستقطع العصر هو تصبيو الجدود وكذب بالاساتذة يشاركون الإمام النميري في صنعه بين شرائع الله هي القطع والرجم وقد استقطع هؤلاء القطع والنصب تماماً كما استقطع فقهاء الصحوة رجم الزاني بالحجارة فاستبدلوا به الإعدام وهم يخالفون بذلك سنة قولية وفعلية .

ما الحديث عن لبوس الجوع والفقر « فحديث عجاب » فالاخوة المدبعون كانوا يقولون بين ظهرانينا من جوع ونقص في الاموال والثمرات ثم يكن بسبب السياسات الخاطئة والاولويات الفاسدة والانفاق التبديدي بل الإلاقي و بما بسبب « سياسات فوقية » تنتهك شرع الله فما قول هؤلاء في ان السودان لم يذق جوعاً ومسغبة بقدر ماذاق في عهد « الصحوة » ، وما احتاجه حاجة قصبت على الحرث والنسل لا عقب قرارتها المدمرة ، افهل يمضي مع ذلك المنطق المعكوس فيقول بين الفقر والجوع انما هما نتاج تضييق شرع الله ، ام يقول كما نرى بانهما نتاج طبيعي لفساد الحكم وتلف السياسات بصرف النظر عن توجهها الديني ثم ماهو قول هؤلاء العلماء في ان كثيراً دون العالم الثالث التي استطاعت ان توفر الاحتياطي الغذائي لاهلها هي دوله علمانيه لاتمت للاسلام بسبب وهي الهند ولاسك في ان هؤلاء الاساتيذ لو اجتهدوا من الاسلام كنهه لا عوارضه ، وجوهره لا مظاهره لأدركوا بان الله ينصر دولة الهندوس تلك بعدلها ولاينصر الدوله الظالمة حتى وإن تلفعت بجلابيب الإسلام ونكرر مره اخرى قول ابن تيمية فقد كان أكثر قرباً بروح الإسلام من أساتذتنا الجهابذة حين قال « ينصر الله الدولة العادلة وإن كانت غير مسلمة ولاينصر الدولة الظالمة وان كانت مسلمة » .

فالإسلام هو العدالة الجامعة

وذهب الأساتيذ العلماء من بعد للقول بأنهم « كانوا يعملون منذ زمن طويل لتنشئة جيل يكون طليعة إنقاذ الأمة في الوقت الذي كانت فيه الثقافه العلمانية تضغط على المجتمع . وبمادا كانت هذه السياسة تضغط على المجتمع ، قال الأساتيذ إنها كانت تضغط على المجتمع بقانونها الوضعي وقيمها النفعية .

ومنهجها الاشتراكي . كما كانت تكل هذا تقود الناس الى « تحليل الحرام واباحة الفاحشة . واستطابة الخبيث » أو ليس من حقنا أن نتساءل عن هذه الاحكام القطعية الجازمة وكيف كان ذلك باسم الفقه الاسلامي وصحيح . مثلا ان القوانين الوضعية تبيح الفاحشة وتستطيب الخبيث وليست هناك احكام شمولية تتضمنها كل الشرائع هي في جوهرها لمبادىء اشوجها القوانين كل ذلك في دار الإسلام او ديار المشركين والملاحدة والمجوس وتتال ذلك المبادىء المتعلقة بحماية النفس . والمال والعرض وقد فطن الباحثون عن فقهاء الاسلام لهذه المبادىء وأسموها بالشرائع الكلية ومن ثم ولمثل لفقهاء الشاطبي التي أورد في « الموافقات » بانها « شرائع كلية ابدية وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها في الخلق حتى ما بين ذلك الاستقرار وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة ايضا فذلك الحكم الكلي باق الى ان يرث الله الارض ومن عليها » فالامام الشاطبي لايدين الشرائع الإنسانية الكليه . وانما قامت عليها القوانين وانما يحسبها ذات نسب بالشريعة ومقولة الشاطبي هذه هي عين ما قال بلاكستون . نظرية الانصاف في الفقه الانجليزي في كتابه (ommentaries) إذ يقول بلاكستون ان هذه الشريعة لتعتبر ملزمة لكل اهل المعمورة في كل البلاد وكل الأزمان

وبالرغم من كل هذا فهل كلف هؤلاء الاساتيذ انفسهم الاطلاع على تلك القوانين الشرعية ومضاهاتها بالقانونية الوضعية الملغاة ليروا ما فيها من جديد ام انهم اكتفوا بتصديق ظاهر الرؤية فان كان قد فعلوا الاولى لادركوا ما في دعوى التشريع الاسلامي المستحدث كبديل للشريعة الوضعي من كذب وبهتان وإن كانوا قد فعلوا الثانية فان هذا ليس هو دأب الاستاذ العالم المحقق الذي لايصدر حكمه إلا عن دراية وتثبت

ونصدق قولنا هذا على دعواهم حول القيم النفعية و المجتمع الاشتراكي فاي قيم نفعية هذه التي ظلت تحكم مسيرة الحكم في السودان ؟ ولو كان مدار قولهم هو أن القيم المادية الحضارية التي تسيطر على المجتمع الغربي والتي احدثت تنقل منه نقل القرود . مثل النزعة الاستهلاكية وأنماط التنمية التي تفتقد الوجه الإنساني . قيم مرفوضة فقلنا هذا القول قولا حزبيا ونقول حزبيا لسببين

أولهما هو أن الذين يتمثلون في حياتهم هذه القيم المستوردة هم الصفوة لا عامة الناس المغلوبين على امرهم ونحن وهؤلاء الأساتيذ وانتماءنا هم تلك الصفوة

وثانيهما هو ضرورة إبانة وسائل الخروج من تلك النفعية المدمرة إذ ليس من وسائلها حد السارق ، وجلد الشارب ، ورجم الزاني

وهذه هي نماذج التحول الحضاري التي جاءت بها سبتمبر ١٩٨٣ كما ليس من وسائلها ما جاءنا به فقهاء الصحوة الاقتصاديون فيما بعد عن الزكاة وربا النسيئة .

أما الحديث عن الاشتراكية فهو حديث عجاب لأنه يفترض تضاد بين أهداف الاشتراكية وأهداف الإسلام فالاشتراكية ، في جوهرها هي العدالة الاجتماعية ، وماجاء الإسلام إلا لإشاعة العدل بين الناس عبر البر والتكافل فهو الذي يدفع إحوته الأسبق لإدانة نظام عصري يقوم للناس هذه العدالة (بما فيها الملكية العامة) ولايقسر الناس على شيء أكثر مما دعا له الإسلام ؟ ولم يقل رسولنا الكريم « اذا بات مؤمن جائعا فلا مال لاحد » ، ولم يقل لفاروق عمر « إني حريص على أن لا أدع حاجة إلا سددتها ما اتسع بعضنا بعض ، فإن عجزنا اسينا في عيشنا حتى نستوي في الكفاف » ونحن الأحوة لأساتيذ كانوا يسيرون بحديثهم هذا إلى مدرسة اشتراكية بعينها هي الماركسية او مدرسة الاشتراكية العلمية ولكن من الذي يزعم بأن هذه المدرسة كانت ستيطر على السياسة السودانية ، ففي وقع الأمر حتى في تلك الفترة القصيرة التي كان للشيوعيين فيها قدح معلى (مايو ١٩٦٩) ، فقد ظلت الاشتراكية العلمية أهازيج تغني بها القوى الثورية باستمرار وتحيط في المنابر ، ومحاولات قاصرة للجمع بين الماء والنار

ونجيء في الختام إلى ما وردته مذكرة الأساتذة من أنهم كانوا منذ زمن على منأى عن هذه الموبقات أي السياسات الفوضى التي تنبق القانون الوضعي وتكرس القيم النفعية ، وتدعو بمنهج الاشتراكي كما أنهم كانوا يستنيرون الطلاب بعيدا عنها وعلى نتساءل بين كل هذا وفي أي أدبيات نشرت على أساس او مناهج درست للناشئة يمكن أن نستشف هذه الجهود الصادقة لنشر الإسلام ؟ ، ولم يعمل هؤلاء الأساتذة من يحتكمون الى هذه القوانين الوضعية في كل شيء دون أن يثيرو اعتراض وحدا على شرعيتها وليست مناهج التدريس التي من ينشرها هؤلاء الأساتذة هي تلك التي ورثتها وورثوها عن المستر ولسن والمستر ثيوبولد ، والمستر تنبوم تماما كما ظل يدرسها من قبلهم من كان يدعو إلى مركسة التعليم ؟ ، ولم يعصو أغلب هؤلاء الأساتذة ، و ينبع من أقصوى من قدمه مثل الإخوانيين في تنظيمات تحتل « الاشتراكية » في صدق وإن كذبا مكانا مرموقا في أدبياتها ومواثيقها ومقررتها مثل « الاتحاد الاشتراكي السوداني » ؟ فهذه هي الحقائق التي لانملك معها لا أن نردد مايقوله أهل الشام : « ياعيب الشوم » .

إن جدية كل هؤلاء ليست هي في ارهاق الأرواح الطاهرة ولا في تقطيع أوصال البشر ولا في إذلال الرجال والنساء عبر حد سوء بالجلد والتشهير وإنما جنايتهم الكبرى هي الإزراء بالإسلام ، والإساءة إلى أحكامه ، وتشويه سمعه أمام أهله قبل خصومه ، فهذه هي الحصيلة ، ويالها من حصيلة .

---

(١) المستر ولسن كان مديرا لجامعة الخرطوم في الخمسينات كما كان المستر ثيوبولد عميدا لكلية الآداب والمستر تنبوم عميدا لكلية الحقوق

الفصل الخامس

الإسْلام.. والحضارة.. والصّحوة "اللاحضارية"

" واعلم أن للعلوم أوائل تؤدى إلى أواخرها ، ومداخل تفضى إلى حقائقها ولا يطلب الآخر قبل الأول . ولا الحقيقة قبل المدخل . فلا يدرك الآخر ولا يعرف الحقيقة .. لأن البناء على غير أسس لا يبنى والثمر من غير غرس لا يجنى "..

الماوردى (أدب الدنيا والدين)

الحضارة والثقافة والأدباء :

لو وقف إخوتنا الآخرون " الصحوة " السلفية عند الزعم بأنهم يريدون أن يقيموا مملكة الله على أرض السودان لكانوا إلى المواضع أقرب ولكن ما أن أعلن السلفى قيام دولة الإسلام المزعوم وأطلق رصاصته يسعون بسياطهم ظهور الرجال والنساء إلا وإذا بعلماء وفقهاء مزعومون يتحدثون عن إطلاق شرارة البعث الحضارى الإسلامى عبر العالم وليت القوم قد وقفوا ليروا نتائج غرس هذا البعث الحضارى لا فى أسيا وأدوات القطع ، وإنما فى التطور الخلقى للمجتمع وفى القيم الجديدة التى متلأت بها نفوس الناس وفى المؤسسات النموذجية التى ستقدمها للعالم حتى ينعم بها وفى الفقهاء المتواضع ، معاذ وعلى وابن عباسنا ، الذين سيسعون فى الاجتهاد حتى يوصلوا المستجدات فى التقدم العلمى وفى مناهج العلم والتفكير التى تحقق الرفاه والتلاقح الصحى بين الطارف والتليد نعم لبتهم وقفوا هنيهة ليروا كل هذا فإن لم يفعلوا المنابر ليحدثوا العالمين عن دور سودان فى نشر الحضارة الإسلامية " الجديدة كبديل " للجاهلية المعاصرة وبدلا من هذا أجد القوم يزعمون أن الذى كانوا يعيشون ويصنعون فى العصر السنمرى إنما هو عمر حضارى ، وأن هذه الحضارة المزعومة ذات صلة بالإسلام ، وأنها تبدو صالح للحضارة المعاصرة **التى أوغلنا فيها والتى يحسبها « الإسلاميون » جاهلية ..**

ويحسب أن القوم يرطنون بلغة ليست هى لغتنا ، ويهرفون بمقالات حول مفاهيم لا نصطلح معهم عليها فما الذى يعنيه دعاة الصحوة السلفية بالحديث عن

الحضارة الإسلامية بل ما الذي يعنيه إصطلاح الحضارة ، وبدأ بالحديث عن الحضارة والتي تعرفها المعاجم بأنها حالة من حالات تطور الإنسان تنعكس في تقدم ملحوظ في العلوم والفنون والتكنولوجيا وفي نظام اجتماعي وسياسي وثقافي يدعو إلى التعقيد ومع هذا فليس هناك اصطلاحان استقرا على دارسي العلوم الاجتماعية مثل تعبيري الثقافة والحضارة وقد ظل علماء الاجتماع يستخدمون في وصفهم للحضارة ردحا من الزمن تعريفا مختلطا ورثوه من علماء الأنثربولوجيا ويعود ذلك التعريف الى الانثربولوجي البريطاني ادورد بيرنت تيلر صاحب كتاب (الانثربولوجيا) والذي عاش في القرن الماضي ويعرف تيلر الثقافة بأنها مفهوم مركب يشمل المعرفة والعقائد ، والفنون والقيم ، والقوانين ، والاعراف وكل العادات التي يكتسبها الإنسان في مجتمع معين ويرى أن هذه الظاهرة المركبة هي التي تميز المجتمعات الانسانية عن عالم الحيوان ولم يكن اصطلاح « الثقافة » حتى عهد قريب يحمل نفس المعنى المتعارف فالكلمة في أصلها اللاتيني لاتعني أكثر من الغرس والرعاية لشيء معين وفي معناها الأصلي ذلك مازالت الكلمة تستخدم حتى اليوم في الزراعة وكان اول من استخدم كلمة ثقافة بمفهومها الاصطلاحي الذي نعرفه اليوم الفيلسوف القانوني الألماني صموئيل فون بوفندورف أبو القانون الطبيعي وبوفندورف الذي عاش في القرن السابع عشر هو صاحب مؤلف (بحث حول واجبات الإنسان والمواطن) والذي كان له أثر كبير في أفكار جان جاك روسو

إلا أن تيلر بدون منازع هو أول من أعطى لثقافة تعريفها الذي ظل علماء الاجتماع يتداولونه ومضى تيلر في تعريفه ذلك للحديث عن درجات متفاوتة من الثقافة هي البدائية ، والبربرية ، والحضارة وهنا جاء خلطه بين المفهومين على أن الرجل في خلطه بين المفهومين كان يصدر حكما قيميا على الثقافات وخاصة وهو ينطلق من أن الثقافة المتحضرة رديف للحضارة الغربية ولا يصلح مثل هذا التعريف للحضارة سندا منقوبيا لعلمي لانه حكم ذاتي لا موضوعي ، بمعنى انه محاولة لترجمة تاريخ الثقافات الأخرى وتقييمها من منطلقات ثقافته هو وهذا ما يسميه الفرنسيون بـ « Ethno - centricity »

فالاستخدام الاوروبي الغربي للتعبير يتضمن ، بل ، حكما قيميا وقد استخدم التعبير بهذا الفهم كتبرير للاستعمار مثل حديث الاستعماريين الفرنسيين عن رسالة فرنسا الحضارية « Mission civilisatrice » أو حديث البريطانيين عن عبء الرجل الأبيض (White man's burden) ويعنون بهذا دوره في تحضير المستعمرين غير البيض ولم ينج من هذه العنصرية الفكرية حتى كبار المفكرين الاوروبيين مثل هيقل ، ونشير الى هيقل على وجه الخصوص لأنه يتناول الحضارة الإسلامية يقول هيقل في كتابه (دروس في تاريخ الفلسفة) إنه ليست هناك فلسفة مشرقية لأن المشارقة لايملكون وعيا و إدراك موضوعيا للجوهر ، فهم يخلطون بين الذات والموضوع ، ولهذا فكل ماهو

شرقي لابد من إلغائه من الفلسفة وتمثل هذه الفكرة الهيقلية تكييفاً نظرياً للاستعلاء الثقافي الأوروبي بل إن فلسفته هذه إنما هي فلسفة لتبرير السيادة الأوروبية ومثل هذا الرأي السخيف يغفل دور حكماء المسلمين (فلاسفة الإسلام) الذين كانوا أكثر موضوعية منه إذ نهلوا من نبع الحضارات كلها وهم يعترفون بعظمتها كما سنرى .

ومن أجل كل هذا فلابد من تعريف موضوعي لا ذاتي أو قيمي للحضارة ، وعلّ أقرب هذه التعريفات للموضوعية العلمية هو ذلك الذي يربط التقدم الحضاري بتطور هياكل ووسائل الإنتاج في المجتمع وبالرغم من أن المؤرخين الغربيين يزعمون بأن أول محاولة لدراسة الحضارة من هذا المنطلق هي محاولة كارل لامبرخت مؤسس العلمية التاريخية إلا أن ابن خلدون بلا مراء ، هو أول من قال بهذا وقبل قرون من لامبرخت ، وعلى أي فعلى إطار الفكر العربي يمثل أفكار لامبرخت ثورة حقيقية في دراسة التاريخ ، لأنها أول محاولة أوروبية لدراسة التاريخ لا كتراكم للأحداث بل كتطور اقتصادي اجتماعي تأثرت به المجموعات البشرية فالعلمية التاريخية ، عند لامبرخت ، لاتعتمد على التدقيق في تفصيلات الأحداث بل في دراسة السيكولوجية الجماعية في مرحلة معينة وتأثر هذه السيكولوجية بالعوامل الاقتصادية المحيطة بها وقد طبق لامبرخت منهجه هذا في دراسة الحياة الاجتماعية الألمانية في القرون الوسطى ، وكتب في هذا اثني عشر جزءاً من كتابه الموسوعي وهذا هو عين ماذهبت إليه الخلدونية وهي تتناول التطور الحضاري للمجتمعات من ناحية ارتباطها بالعمران ، فلا حضارة بلا عمران عند ابن خلدون ولايتم العمران بدون وسائل الإنتاج المتطورة ، والهياكل الاجتماعية المتقدمة ، والتكنولوجية المستحدثة ، يصدق هذا على حضارة قدماء المصريين ، والهيلينين ، والرومان ، كما يصدق على الدولة الإسلامية بعد تطورها من مجتمع بدوي رعوي إلى مجتمع حضري في بغداد ، ودمشق ، وغرناطة ، والقاهرة والحضارة - بهذا الفهم - ظاهرة إنسانية يتأثر بها كل مجتمع من المجتمعات التي سبقته وتلك التي تحيط به إذا كان في نفسه لتجاربها مايعين على تطورها ، وهذا ماسميه بالبعد المصلحي في الحضارة إن الذي يميز الحضارة عن الثقافة الراكدة هو قدرتها الذاتية على المحافظة على مبرراتها والإبداع والتجديد فيه ونقله إلى الآخرين وبهذا فعندما نتحدث عن الحضارة نتحدث عن تطور اجتماعي اقتصادي يصنعه مجتمع معين يضمن به السيطرة على حالته الاجتماعية ، والارتقاء بها ويملك هذا الوضع قوة دفع ذاتية تمكنه من نقل معارفه إلى من بعده ومن عداه أي إنها تفرض نفسها فرضاً لتميزها

وقد يتساءل المتسائلون وأين مكان القيم الأخلاقية في كل هذا ؟ ونرد بالقول بأن الجانب الأخلاقي عنصر أساسي في أي حضارة لأن كل الحضارات تدعي بأن لها رسالة إنسانية ومن يقول إنسانية يقول أخلاقية ، ولاشك في أن الجانب القيمي في كل الحضارات هو الذي يعطيها البعد الإنساني وإلا بما استطاعت

الحضارة ـ أية حضارة ـ تجاوز حدود مواطنها ولما اقتفى حد أثرها خارج هذه الحدود فهذا البعد الإنساني هو الذي جعل المغولي في الهند يقبل حضارة الإسلام ، وجعل الوثني في أوروبا يقبل تعاليم نصرس ، وجعل الصيني في أقاصي آسيا يتبنى الأفكار الماركسية وفي كل واحدة من هذه الحالات تقبل الناس الحضارة الجديدة إما لأنها تعبر عن عرفوه أو لأنها تعمق من قيم سامية تواطأوا عليها ، أو لأنها تضيف بعدا جديدا لموارثهم كما أنه في كل واحدة من هذه الحالات كان مسعى الناس هو التوفيق بين شمولية الحضارة وخصوصية الثقافة المحلية بما في ذلك الأديان أو بعبارة أخرى التوفيق بين عمومية السياق الحضاري العالمي وخصوصية الواقع الإقليمي المحدود

وظلت الأديان في هذا الإطار النظري هي النقطة المرجعية الأخلاقية لحضارة الإنسان عبر التاريخ ، يصدق هذا الحكم على الأديان الكتابية ، كما يصدق على المعايير القيمية المستمدة من المعتقدات الروحية عند الوثنيين لقد كانت أحكام اليهودية هي المعيار الخلقي على السلوك الفردي والاجتماعي عند الإسرائيليين القدامى كما كانت أحكام المسيحية هي المعيار الخلقي عند الإمبراطورية الرومانية الشرقية وينطبق نفس الحكم على الأمم التي اعتنقت أديانا غير سماوية كأديان الحكماء الكتابية مثل البوذية والكونفوشوسية في الصين

بل نستطيع أن نزعم أن هذا الحكم العام ينطبق حتى على تلك الأمم التي اعتنقت أديانا لا دينية بالرغم مما في هذا التعبير من تناقض ظاهري فالماركسية مثلا لاتختلف كثيرا في شكلها الميثولوجي عن الأديان فللماركسية نبي لاياتي حديثه باطلا من بين يديه ولا من خلفه هو كارل ماركس ، وفكر النبي هذا فكر صمدي يعتبر الخروج عنه تحريف (هذا هو التعبير الذي يستخدم للإشارة إلى كل ماركسي يرفض المسلمات الماركسية أو يحاول تبديلها بر ء واقع مستجد) كما عندها شيطان رجيم هو مصدر كل السوءات الا وهو رأس المال ثم إن متبعي أهلها في النهاية جنة وارفة الظلال هي المجتمع الشيوعي الذي يكدح الكادحون له كدحا فيلاقونه ، ولاتقف التماثل الميثولوجي بين الماركسية والأديان عند حد الرسوم والأشكال فحسب وإنما يتعداها أيضا إلى صبغ النظرية « العلمية » بصبغة تقديسية هي أبعد ماتكون عن التحيز المبدئي ، وأقرب ماتكون للعقيدة والدين ولاشك في أن الذي يحمل الماركسيين على هذا مع كل دعاواهم « العلمية » هو وعيهم بأن العامة لاتفهم من الأشياء إلا المحسوس لعجزها عن التجريد العقلي ، ولهذا ذهبوا تقريبا لأفكارهم إلى وجدان الناس إلى إضفاء صفات القدسية لا على الأفكار فحسب بل وعلى الرجال الذين يحملون هذه الأفكار ، ولعلني أشرت القارىء معي في قراءة رائعة لوصف هذا الحال من كتاب حديث حول الإسلام هو من خير ما أخرجته المكتبة العربية في العام المنصرم ، والكتاب الذي أشير إليه هو « دليل المسلم الحيرن إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين » لكاتبه المبدع الأستاذ حسين أحمد أمين السفير بوزارة الخارجية المصرية ونجل المحقق العالم الأستاذ أحمد أمين ، وهو كتاب من واجب الذين

يريدون ان يقرأوا الإسلام بعين الحاضر أن يطلعوا عليه .

كتب الاستاذ حسين يقول : به في ظل نظام كالنظام الشيوعي الذي لامكان للدين في فكره العلمي ، اصطبغ الإيمان بالمادية الديالكتيكية بصبغة الحماس الديني ، واتحدت الاجتماعات والاستعراضات سمة الاحتفالات والمواكب الدينية واحيط واصبغ النصرية وسوسسو الدولة بهالة روحية هالة القديسين والرسل فهم يوصفون بالخالدين او بالشمس التي لاتغرب وها هي صورهم وتماثيلهم الضخمة وقد حلت مكان الأيقونات والتماثيل الدينية تمتلئ بها الجماهير في اساحات وكافة المباني العامة ، وعلى الأفراد في مساكنهم الخاصة وها هي قبورهم ، وقد تحولت إلى مزارات مقدسة تحج اليها الملايين من البشر وتصطف الصفوف خارجها بساعات طوال من اجل القاء نظرة اما كتبهم فهي بمثابة الكتب المقدسة من قبيل التجديف أن ينسب إلى فكرة فيها الخطأ .

فقضية الأديان إذن في مسار الحضارة الإنسانية قضية محورية لا باعتبارها مرجعا اخلاقيا فقط بل وبحسبانها قوة دفع تعبوية خلف الأهداف التي يسعدها المجتمع بالحق حينا وبالباطل احيانا كثيرة اخرى بيد ان الدين الإسلامي يختلف عما عداه من أديان كتابية وغير كتابية في أنه دين شمولي اي هيكل شامل ، ونظام متكامل ففي الإسلام جانب اعتقادي يفسر ماهية الكون ويمنطق الحياة في إطار محدد كما يلزم الناس بمناسك وعبادات هي في جوهرها تأكيد لهذين المعنيين حتى لا تصبح الحياة عبثا بلا طائل كما في الإسلام ايضا جانب تطبيقي ينظم العلائق بين الناس ، ويؤسس هذه العلائق بصورة تتحدد معها الحقوق ، وتضبط الواجبات وكان الصراع الفكري بين فقهاء المسلمين يستعر اكثر ما يستعر حول هذا الجانب الثاني من الدين بالرغم من اشتداد الخلاف بين الحكماء ، والمتكلمة من المسلمين في بعض الجوانب الاعتقادية مثل جوهر الكون والخالق أو الذات والصفات وكان جل اختلافهم في هذا الباب يدور حول منهج الأدلة على حقيقة الكون هل هي العقل أم النقل ؟ إلا ان الخلاف في الجوانب التطبيقية كان أشد عمقا ، واكثر صراوة خاصة لانه يتناول بطبيعته امورا تتعرض لناموس التطور الطبيعي ومن كان هذا الخلاف حول الجانب التصنيفي والتمسكي ليحتدم بالصراوة التي نعرف إلا لان هناك مدارس من الاصوليين اخذت تفهم الاسلام فهما متيبسا ينكر واقع التطور بل لا يكاد يدرك كنهه وإزاء هذا العجز الفكري اندفعت هذه المدارس لترمي كل دعاية للتجديد بالزندقة والتحديف والتحريف والتعطيل ، والكفر وطالت هذه التهم تطلق على كل مجدد بدءا بالمعتزلة وانتهاء بمجددي هذا العصر دون ان يعي هؤلاء المتيبسون والذين تيبست حتى طلال كلماتهم أن ابة محاولة تفسير حقائق الحياة خارج إطارها التاريخي أو أي جهد لقسر الأحكام الموروثة على الواقع المستجد يفقد الإسلام بالضرورة أهم ما يتصف به ، ألا وهو الشمولية إن أهم مايميز العقيدة الإسلامية على الأديان جمعاء هو شموليه الإسلام التاريخيه وشموليته الموضوعيه وشموليته الجغرافية فما كان الإسلام دين قبيله معزولة ولا كان دين عصر محدود

وبسبب من هذه الشمولية كان لابد للإسلام من أن يكون قابلا لاستيعاب كل ماسبقه من حضارات واستيعاب كل ما استجد بعد البعث من تطور انساني لأنه إن افتقد هذه القابلية للاستيعاب و لاستيعاب لما عاد دينا شاملا فكيف بل يمكن أن يتحدث دعاة الصحوة المزعومة عن شمولية الاسلام في نفس الوقت الذي يصفون فيه إجمالا كل مستجد بالجاهلية ويتعنون بتعميم مصير كل ما استجدته الناس بعد البعث بالطغوت و لفساد علما بأن الجاهلية لا تعني الجهل وإنما تعني الحمية والاندفاع.

الا لا يجهلن احد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

فالإسلام في واقع الامر هو ابتغاء شرائع الله كلها وبولا هذا لما كان في مقدوره أن يستوعب حضارات الإنسان منذ أن كانت هذه حضارة انسان منذ إبراهيم وإسماعيل " ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا مناسكنا وتب علينا إنك انت التواب الرحيم (البقرة ١٢٨) وشمل يعقوب وأولاده " ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يابني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون " (البقرة ١٣٢) وقد مكنت هذه الطاقة الاستيعابية الجبارة الإسلام من تبني كل الأعراف السامية والخيرة في المجتمعات الماضية ماجاء منها في الأديان السابقة وما احتوته الأعراف مثل الطيب من عادات اهل المدينة وبنفس المنطق فإن أية محاولة لوضع حجاب ضيق بين الإسلام ومكتسبات العصر لا يمكن أن تكون إلا احتضارا لهذه الشمولية ، وأي حجاب أكثر ضيقا من أن توصم كل مكتسبات الإنسان بأنها نتاج جاهلية وطاغوت

●●●

إن الذين يتحدثون عن التأصيل الحضاري الإسلامي انطلاقا من ذلك الهوس البربري الذي أطلقه النميري من عقاله في أخريات عام ١٩٨٣ لا يدركون مايتحدثون عنه ، فهم يجهلون مدلول التأصيل ويجهلون ماهية الحضارة ويجهلون كنه الحضارة الإسلامية فما هي هذه الرسالة الحضارية التي حسبوا انهم ساعون بإذن الله إلى إشاعتها على البرية ؟ نسأل هذا السؤال لاسيما وقد تبعت دعاوى التحضير والتأصيل هذه حدا حد البعض معه يتحدث عن بعث اسلامي جديد سيعم الافاق دون أن يعي هؤلاء أن الحضارة الإسلامية حضارة شاملة شمول الدين نفسه ومتطورة تطوره فلو وقف الفكر الاسلامي عند الفقه وحده لما كانت هناك حضارة إسلامية إن الذي نسميه بالحضارة الاسلامية بل الذي يسميه المؤرخون الحضارة الإسلامية هو حصيلة الجهد الفكري الإسلامي للتوفيق بين الإسلام وتعاليمه وبين موروثات الانسان الفكرية ثم تطبيق كل هذا لمجابهة تحديات الواقع الذي عاصره هؤلاء المفكرون وكانت لهم في هذا التوفيق والتوظيف هي العقل باعتباره الرسول الداخلي سيما وقد ورد العقل و كلمة عقل ومشتقاتها أكثر من خمسين مرة (عقلوا ، يعقلون ، يعقل).

الحكمة ضالة المؤمن

بيد ان استخدام العقل لاستنباط الأحكام الفلسفية وتحسين الوقائع المادية تتطلب منهجية واضحة وقد وجد مفكرو الإسلام ضالتهم هذه في المنطق الارسطي والحكمة اليونانية . والحكمة ضالة المؤمن ، فهي وحدها فهو أحق بها وبلغ إعجاب الفارابي بشيخ حكماء المسلمين بالمنطق الأرسطي حدا جعله يؤلف كتاب جامعا يجمع فيه بين فلاسفة اثينا أرسطو ، وأفلاطون سماه (الجمع بين رأيي الحكيمين) يقول ابن رشد في كتابه هذا « لولا ما أنقذ الله به أهل العقول بهذين الحكيمين افلاطون و ارسطو ومن سلك سبيلهما لكان الناس في حيرة ولبس » ولم يكن أرسطو هذا من المهاجرين ولا كان فلاطون من الانصار وإنما كانا كلاهما وثنيين الا أنهما مع وثنيتهما كانا يدعوان لفلسفة تقوم على العدل والسمو عن دنيا **البشر وتستهدى بمنظومة القيم هي عين ماتدعو له الأديان .**

فالفلسفة اليونانية كلها تستهدى بقيم ثلاث هي الحق والخير والجمال وقد رى الفارابي في (إحصاء العلوم) والعلوم التي احصاها هي النحو ، والمنطق والرياضيات والإلهيات والطبيعيات والأخلاق والفنون - إن صناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل مايمكن ان يقع فيه من المعقولات فصناعة العلوم عند الفارابي - حتى تلك التي تتناول الإلهيات - تخضع للعقل والمنطق وتفضي إلى الحق .

ولا مراء في أن هذه الفلسفة اليونانية لم تنصب في إناء فارغ أو مجتمع راكد فقد كان المجتمع الاسلامي يعيش ثورة حضارية شاملة لها أساسها الفكري المتمثل في القرآن والسنة ، إلا أن الإسلام بمنهجه العقلي لم يلغ الحكمة بل أسماها ضالة المؤمن التي يسعى وراءها المؤمن أنى كانت ولهذا فقد سعى الاباء المؤسسون للحضارة الإسلامية إلى ارتياد كل مظان الحكمة والارتياض في كل أفنانها فخرجوا على الناس بالفلسفة المشرقية كما اسماها ابن سينا وهو تلميذ نبيه للفارابي وهذه هي نفس الفلسفة التي انكرها هيقل وكما احصى الفارابي العلوم قام ابن سينا بتعريف الحكمة والتوكيد على شموليتها التي تتعدى حدود الزمان والمكان . فعلوم الحكمة جميعا متساوية النسب إلى اجزاء الدهر حسب مقولة الشيخ الرئيس ابن سينا . وهي جميعا هي المنطق ومن هذه العلوم التي عرفها ابن سينا (الحكمة النظرية) مثل الطبيعيات والرياضيات والإلهيات (والعلم الكلي) اي الفلسفة (والحكمة العلمية) مثل علم إصلاح النفس (وقوانين المشاركة الصغرى) أي التدبير المنزلي (وقوانين المشاركة الكبرى) أي الحكم والإدارة (والصناعات الشارعة) أي الفقه والتشريع

وكان جميع هؤلاء الأفذاذ الذين أرسوا قواعد الحضارة الإسلامية في المشرق والمغرب علماء لافقهاء فقد كان الكندي فيلسوف العرب الاول طبيبا ، وكان ابن

سينا طبيبا ، وكان الرازى طبيب وهؤلاء كلهم من اهل المشرق أما حكماء المغرب فقد كان منهم ابن رشد طبيبا وفلكيا خرج على الناس بكتابه عن حركة الفلك وترجم مختصر كتاب المجسطى فى الطب وشرح ارجوزة ابن سينا الطبية وبدأ فى ترجمة كتاب الكليات فى الطب والذى اكمله ابو مروان بن زهر كما كان ابن طفيل ، الذى عاش فى عصر الموحدين وهو عصر نبوغ فكرى ، طبيبا وكان ابن باجه ، الذى عاش فى عصر المرابطين وهو عصر اضطهاد ، طبيبا هو الاخر ومع أن ابن باجة قد عاش فى عصر الاضطهاد هذا فإنه مع انشغاله بالطب قدم للناس كتابه « تدبير الموحد » والذى ترك اثرا بالغا على ابن رشد عملاق حكماء المغرب وكان ابن باجة عقلانيا فى نظرته للطبيعة ، ولهذا فقد استنكر اقوال مدرسة المشرق التى كان يقودها الغزالى ادراك خاصة مقولته بان العالم العقلى لا يكتشف إلا بالخلوة والتصوف وبالمعرفة التى تقدمها الادوار الإلهية فى القلب ورد ابن باجة بان الامر ليس بهذا اليسر فامتلاك الحقيقة لا يقدمه الله فى القلوب **بل أن النظر العقلى هو السبيل .**

وعلى اى فكما عكف كل هؤلاء الافذاذ العمالقة على الكتابة عن الإلهيات والطبيعيات فقد ترجموا اهم كتب ابوقراط وجالينوس وديوسكوريدس فى الطب ولا شك فى أن العرب كانوا فى حاجة ماسة إلى نقل هذه المعارف الطبية كبديل للسحر والطلاسم ، خاصة وقد كانت ممارسة الطب بين العرب وقفا على السريان ، مثل جورجيوس بن بختيشوع فى عهد المنصور وابنه بختيشوع بن جورجيوس الذى عينه المهدى وخدم الهادى والرشيد ثم يوحنا ابن ماسويه الذى عينه المامون وأنشأ له (بارمستانا أو بيمارستان) أى دارا للعلاج وقد أصبح فيما بعد أول رئيس لدار الحكمة وفيها تتلمذ على يديه حنين ابن اسحق

وكان أكثر الاهتمام بدراسات الطب فى عهد المامون ثم من بعده فى عهد عضد الدولة ابن بويه الذى كان لا ياكل إلا والطبيب قائم على يديه ولعل علة الدراسات الصبيه على ماعداها من العلوم هى التى دفعت الإمام الشافعى للقول " لعلم علمان ، علم الفقه للأديان ، وعلم الطب للأبدان وما وراء ذلك بلغة " **(بضم الباء اى شىء لا فضل فيه)..**

فهؤلاء هم اباء الحضارة الإسلامية وإن كان هناك من شىء واحد نتعلمه منهم فهو إدراكهم لشمولية الثقافة خاصة الثقافة العلمية والتكنولوجية فإن كان فى العلوم الإنسانية والاجتماعية خصوصية فإن الثقافة التكنولوجية شمولية بدءا من العجلة التى اخترعها الهكسوس ولهذا فإن الناس يتناقلونها عن كابر فمبادىء العلوم القديمة ، مثلا كالهندسة والطب ، والإيقاع الموسيقى تحدرت كلها من مصدر القديمة واخذها اليونان والرومان وطوروها ، ولذا فلم يكن غريبا أن يأخذ عنهم رواد الحضارة الإسلامية نتاج عقلهم ومناهجهم فى التحليل والاستقصاء وكان ابرع هؤلاء الفارابى وابن الرازى ، وقد جاء الفارابى بعد الكندى فيلسوف العرب فنر شيخه بمؤلفاته فى الصناعات ، والالهيات ، والسياسات ، والرياضيات

والموسيقى. أما الرازي فقد كان هو الآخر موسوعيا في دراساته إذ كتب في الهندسة والطب والتشريع وهو يستدل فيما كتب بعلوم اليونان. وقد آثار تشعب معارفه عبقرية ابن سينا فوصفه بالمتكلف الفضولي الذي ينظر في الأموال والبرازات. وقد استطاع الرازي إبحار ما أبحر إلا لإغداق السلاطين الخوارمشاهية عليه دون أن يهين نفسه أمامهم. وقد حكم أولئك السلاطين المنطقة الوسيطة الواقعة بين دولة الخلافة وبلاد التتار. وقد حظي الرازي، لتفوقه هذا، باهتمام الموسوعيين وكان محل تقديرهم. فابن خلكان يصفه في (وفيات الأعيان) بأنه « فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلوم الأوائل. وعلوم الأوائل التي يشير إليها ابن خلكان هي فلسفة اليونان كما سماه ابن الأثير في **(الكامل) « بإمام الدنيا في عصره »..**

إن المرء يحمد لجامعة بالرباط اهتمامها بإحياء التراث الإسلامي من منظور حضاري (نفهمها السعي هذا للحضارة) وقد درجت تلك الجامعة منذ تأسيسها أعوام على إثارة الاهتمام العالمي بهذا الأمر فعقدت له ندوة في إبريل ١٩٧٨ عن ابن رشد ومدرسته المغربية، وعقدت في فبراير ١٩٧٩ ندوة عن ابن خلدون، ثم عقدت في مايو ١٩٨٠ ندوة عن الفكر العربي والثقافة اليونانية بمناسبة مرور ألف عام على ميلاد ابن سينا وعشرين قرنا على وفاة أرسطو. وجاء في تقديم ملف تلك الندوة أن " الإرث اليوناني في الفكر العربي مسألة لم ينكرها إلا أولئك المتفيهقون بوهم أصالة عذراء. بقي أن هذا الفكر العربي ترجم ما ترجم من ميراث اليونان واستعمله استعمالا يخصه هو، حسب مقاصده الذاتية لا بحسب مقصد إليه أصحابه في الأصل ولم يكن ذلك تحريفا للقول عن مقاصده الأصلية تأويلا له **ليستقيم ومقاصد أقوام وثقافات أخرى.**

ومن العبث أن ينظر ظان بأنه كان في مقدور فلاسفة عمالقة مثل ابن سينا والرازي والفارابي أن يرسوا قواعد الحضارة الإسلامية ويحققوا مبحققوه من نقلة حضارية للفكر الإسلامي وهم يستخدمون آلات اليونان في المنطق إن وقفوا بالعلم عند النقل والرواية. ولاشك في أن أكثر ما أدى الإسلام هو الرواة والناقلون تارة لاحترامهم الأحكام التاريخية من إطارها التاريخي وفرعها على واقع لايقبلها وتارة لأنهم وقد حوبهوا بواقع حسبوا أنه يتعارض مع ما حفظوه من الأثر - أخذوا في انتحال الأحاديث لإثبات نظرياتهم. ولو كان في مقدور هؤلاء المحرفين الإضافة للقرآن لفعلوا. وقد انطلق أغلب هؤلاء الفقهاء ومن تبعهم من قراءة خاطئة لقوله تعالى " ما فرطنا في الكتاب من شيء " ولا يمكن لباحث شيد أن يظن بأن الآية تشير إلى تفصيل الأشياء وفروع المعارف لا أصول الأحكام وكليات الأشياء. ولعل الحشية في انتحال الأحاديث هي التي جعلت عمر رضي الله عنه لمنع تدوين المحدثين بما هو أكثر من ترديد الأحاديث حتى " يتميز فيها الناس عن القرآن. وقد أورد ابن كثير أن عمرا حين أوفد أبا موسى الأشعري ومعاذ قال له « إنك تأتي قوما لهم في مساجدهم دوي بالقرآن كدوي النحل فدعهم على ما هم عليه ولا

تشغلهم بالأحاديث . وعلى كل فتباعد العهد عن البعث وتوسع الرقعة الإسلامية شب نقل الأحاديث نفسها ورواتها شكوك كثيرة وريب خاصة وقد كان مستحلو الأحاديث يسعون إلى إيجاد مسوغ شرعي لأفكارهم ونظم طارئة . ومن الجانب الآخر أخذ الحكماء يعمدون إلى تأويل القرآن تأويلا يتيح لهم بكسب هذه المعارف المنقولة ، رحمة من القول عند المتشددين من الفقهاء . ويقولون إن القرآن نفسه قد أباح التأويل . « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » (آل عمران ٧) وقد نهى الإمام أحمد عن هذا التأويل خشية إيغال الناس فيه إلا أن الغزالي يرده في الإحياء لأن فيه رغبة لمصالح الخلق والغزالي ليس بصديق للحكماء ويكفي أنه صاحب كتاب « تهافت الفلاسفة » الذي أنكر فيه إقحام الفلسفة في الدين . بيد أن حجة الإسلام - انطلاقا من منهجه العقلاني - كان يحتقر أهل الظاهر الذين يأخذون بظاهر الآيات ويصفهم بالبلادة ويحدثنا الغزالي في الإحياء بأن قارئ القرآن ما أن يكون بليدا أو بصيرا ، والبليد هو الذي يقرأ « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » ويفترض أن للحمد عقلا ونطقا ، والبصير هو الذي يعرف أن تسبيح ليس تسبيح اللسان بل الشهادة بوجوده ، فكلها أوصاف بلسان الحال .

أشرنا قبل هنيهة إلى دور المأمون في الاهتمام بالدراسات الطبية . بيد أن العصر العباسي كله كان بحق عصر انفتاح حضاري وثقافي . كما كان المأمون بجدارة هو لملك الشمس في دولة بني العباس . فالمأمون هو رائد الثورة الثقافية الإسلامية بإنشائه لدار الحكمة وخزانات الكتب وإرساله البعوث إلى فارس والهند للاغتراف من معارفهما واختصاصه للعلماء والمفكرين . وقد أخذ العلماء يتهللون مما أسموه علوم الأولين وكانوا يعنون بذلك فلاسفة اليونان . وقد عمت المكتبات في عهده البلاد . وكانت تسمى خزائن الحكمة . ويحدثنا ياقوت الحموي في « معجم البلدان » بأن خزائن مرو وحدها كان بها أكثر من اثني عشر ألف مخطوطة . وبلغ اهتمام المؤرخين المسلمين بأخبار العلماء والحكماء حدا بالغا . وقد يغيب أن يطالع الباحث في بدر ما ورده هؤلاء المؤرخون من أخبار هؤلاء الأولين ممن تسمى أفكار بعضهم اليوم بالفكر الوثني والطاغوتي . فابن النديم مثلا قد أورد فصلا كاملا في « الفهرست » عن أخبار الفلاسفة والعلوم القديمة ، والكتب المصنفة في الطبيعة والمنطق والحكمة . وكيف نقلت كما أشار إلى ما كتبه علماء اليونان عما أسماه « الحدثيات والنفسيات ، والسياسات ، والاقتصاديات ، والجغرافيا » وقد نحا منحى ابن النديم جمال الدين القفطي صاحب تاريخ الحكماء .

ولم يقف بهم العلماء المسلمين للاغتراف من حضارات الآخرين عند اليونان بل ذهبوا يطلبون العلم في كل موقع (أو لم يحثهم الدين على طلب العلم ولو في الصين ؟) ودفعهم هذا النهم للمعرفة إلى أن يغلوا حتى لعصابات . ومن أولئك الباقلين البيروني صاحب كتاب « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة » . وورد البيروني في نقله أن كتب الهنود تشوبها خرافات العوام مثل

صدف ممروج ببعر والجنسان عندهم سيان ، إذ لا سبيل لهم إلى معارج البرهان ولا ريب في أن البيروني مع كل ما نقله عن الهنود من سحر وخرافة ظلم أهل الهند ظلما بين بنقله المفيد والمردول عنهم فالهند هؤلاء هم الذين تعلم عنهم العرب علم الحساب مما أفاض في الحديث عنه أبو الرياضة العربي ابن الهيثم في كتابه « علل الحساب الهندي »..

هذا هو الماضي الا ان التحدي الأكبر الذي يجابه الفكر الإسلامي المعاصر هو أن حضارة هذا العصر حضارة ديناميكية لا حضارة راكدة كحضارة اليونان وقد أعان ركود تلك الحضارة المتراجعة واضاحتون الإسلاميون في الماضي على نقل الأساسي منها بيد ان الانفجار المعرفي في عالم اليوم وتطور وسائل الاتصال وتعدد اللغات التي تعبر عن الحضارة المعاصرة مثل الانجليزية والروسية واليابانية وتدفق الاهتمام بتعليم اللغات الأجنبية بل والضعف في تعليم اللغة القومية بجانب القصور في تطوير مناهج تعليم اللغة القومية وفقا لقواعد السببيات المستحدثة كل هذه العوامل تجعل من إنشاء دار الحكمة الجديدة امرا عصيا وربما لا يمضي وقت طويل قبل ان تصبح لغة الكمبيوتر هي وسيلة التخاطب العلمي بين الناس مما يزيد الأمر تعقيدا وإزاء هذا فلن يفيد الفكر الإسلامي كثيرا في تطوير وسائل الاتصال والتعبير العلمي ترداد المحفوظات المكررة حول ماضينا التليد كما لن يفيد اللغة القومية في شيء أن ينتصب الدعاة لها وهم يرددون مع حافظ إبراهيم :

وسعت كتاب الله لفظا وغاية وما ضقت عن آي به ومعان

إن التأصيل الحضاري لن تحققه دعوة الفقهاء ولا دعوى المكابرين فلن يتحقق مثل هذا التأصيل إلا يوم أن نصبح صناعا لحضارة العصر لا مستهلكين لها ولن يتحقق إلا يوم أن نعرف كيف نعبر عن هذه الحضارة بلغتنا القومية المتطورة لا بلغات الآخرين وأعترف أن جرحا عميقا قد سرى في وجداني وأنا أتابع قبل بضعة أعوام ما كتب عن الاحتفال المئوي بميلاد أينشتاين ، إذ صدر بهذه المناسبة سبعون مؤلفا بكل اللغات منها ثلاثة باللغة الصينية عن أثر أينشتاين على العلوم الطبيعية وكأن الكتاب العربي هو الكتاب الوحيد الذي يعبأ علما بأن أفكار أينشتاين هذه هي الأساس لكل التطور التكنولوجي الذي يشهده العالم اليوم ولهذا فعندما نسمع داعية إسلامي ليحدث الناس عن دور الإسلام الحضاري ، وهو ينكر كل ما في حضارة الإنسان من شموليه يكاد المرء يظن أن هذا الداعية لا يدرك كنه الحضارة الإنسانية ولا ماهية الحضارة الإسلامية ولو كان هؤلاء الدعاة يملكون حدا أدنى من هذا الإدراك لأجهدوا النفس للتوفيق بين شمولية الحضارة التقنية المعاصرة ومناهجها ولنسمها بالهيلينية الجديدة ، وبين الخصوصية الثقافية والقيمية للإسلام ولن يجدي في هذا التعني المكرور بعظمة الماضي لأن المطلوب هو التملي في كيف جعل الأسلاف هذا الماضي عظيما .

وما أصدق الدكتور عبدالرحمن بدوى حين قال علينا أن نصنع صنيع أجدادنا مع التراث اليونانى فننقل أمهات الإنتاج الفكرى الأوربى الحديث والمعاصر إلى العربية ونتولاه بالشرح والتحليل والعرض لنبين مواكبة تدر الفكر العالمى

العقل من روح الله :

أسرت إلى كيف أن الفلاسفة (الحكماء) كانوا يلجأون إلى التأويل . ومع بدأ الصراع بين الفقهاء والحكماء إلا عندما حاول هؤلاء الحكماء تطبيق مناهجهم الفكرية المستحدثة على علم الفقه لا حياد لأنسان ثم يقف الفلاسفة فى تطبيق مناهج البحث والمنطق على العلوم الطبيعية التى نقلوها من مؤلفات الرازى فى الهندسة والتشريح أو ابن سينا فى الطب أو الفارابى فى السياسة وأبن ذهبوا بعد من ذلك إلى محاولة التعرف على الله بالتحليل الفلسفى ثم تكرة عليهم حجة الإسلام الغزالى بدعوى أن منهجهم هذا يؤدى إلى

سنة فكار العامة وقد كان ابن سينا مثلا يكتب فى الأسباب تمنع الفلاسفة الأنبياء يقول أن العامة لايعرف من الدين إلا ماضرب عليه ومن العقيدة إلا الظواهر فهى بحكم قصورها العقلى غير قادرة على التأويل وبالتالى عاجزة عن إدراك جوهر الدين وكان ابن رشد أشد وضوحا فى ردوده على حجة الإسلام فى (تهافت الفلاسفة) حين قال « الكلام فى علم الباري سبحانه ذاته وتعبيره مما يحرم على طريق الجدل فى حالة المناظرة فضلا عن أن تثبت فى كتب قد لاتنتهى فهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق وإذا حصل تعهم فى هذا تظل معنى الألوهية (تهافت التهافت) وواضح من هذا أن ابن رشد لاينكر خوض العلماء فى التحليل العقلانى للألوهية مع إنكاره هذا الخوض على العامة ومع هذا فلم يفلح ابن رشد من تهمة التكفير على أفكاره هذه ومن بين من اتهمه بالكفر بمعاصره فتح بن خاقان صاحب (وفيات الأعيان)

ولكن بالرغم من تلك المبارزة الفكرية بين حجة الإسلام والفلاسفة فإن ما حمله كان عقلانيا فى توجهه . موضوعيا فى دراسته وتمحيص فى بحثه (حيث درس كل المذاهب حتى لايجادل عن جهل أو يرفضها رفضا أعمى ويروى حجة الإسلام الغزالى ويقول « كنت أقتحم لجة البحر العميق . وأخوض غمرته خوض الجسور لاخوض الجبان الحذر وأتوغل فى كل مظلمة وأتهجم على كل مشكلة وأخوض كل ورطة وأتفحص عن عقيدة كل فرقة وأستكشف مذاهب كل طائفة ثم ذهب من بعد للقول بأنى لم أترك باطنيا إلا وحبت أن أطلع على بطانته . ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته . ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على فلسفته ولا متكلما إلا وأحتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته . ولا متعبدا إلا وأترصد مايرجع إليه حاصل عبادته . ولا زنديقا معطلا إلا وأتحسس وراءه بغية أى أسباب جرأته فى تعطيله وزندقته (المنقذ من الضلال) وهكذا لم يقف الغزالى

من غيره من العلماء موقف لم يقص منهما اتهام بالزندقة أو التحريف ، بل عمد الى الدراسة والتقصي وكان بهذا صادقا مع دعوة من العموم بعقلية لا تدرك الا بالعقل والذي هو روح كل حي وقد سماه الله روحا وكذلك وحينما ابلغ روحه من امرنا (الشورى ٥٢) والعقل . عند الغزالي . هو وسيلة المؤمن للتقرب الى ربه وقد روى حجة الاسلام عن الرسول (ص) قوله عني انه تقرب اناس بحاقهم بثواب الله فتقرب انت بعقلك تنعم بالجنات وابقى في الدنيا والآخرة . وهو آخر هذا حث الناس على التعمق في الحق والتحاور بعد تفاهم به من منة العقل والتفكر وهذا عندما قوله لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد (ق ٢٢) وكذلك الغزالي يذكر هذا البعد الناس عن الايمان الاعتقادي بما فيه من تحقير للعقل ، ويشير بقدرة الانسان على التبصر وفي هذا يقول حجة الاسلام يعني ان عليه ان يعتبر اكثر من ايمانه وقال في قانون التأويل فكر يتبين لي انني هذه الفصل بعينا وقتها مشاهد بل لم اسبق تسبيقا في معرفتي وهذا يدل احوج لا الانسان العقلاني لا ابناء الجهلة المستعوذين الذين شهدت عليهم بمناص في خبر الرسول فمنهم من يتوفى بالسلم من قدر الله ومنهم من يحكم في الامور بالرؤى والاحلام ومنهم من يستشرف مقبل بالله بضرب الرمل والحصى وهؤلاء جميعا كانوا هم رسل التأصيل

الحضاري الإسلامي على عهد النميري .

الفكر الفلسفي الاسلامي كله من ان الحضارة الاسلامية كلها ولدت شرعي لهذه المنهجية العقلانية سواء كان ولد بمنهاجها بمنصور الارسطي (الفارابي ، الكندي ابن رشد) ، او انه سبب بالمنهج التوفيقي بين العقل والحدس (الغزالي) ولذا فلم يكن غريبا ان تعرضت الحضارة احتدام المناظرة وقسوة المجادلة بين دعاة الاعتماد على العقل ودعاة الاخذ بظاهر الشريعة وذهب بعض هؤلاء الفلسفة كالمعتزلة مثلا لزعم ان العقل يسبق الشرع في معرفة الله ولذا قالوا بايجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع وهذا هو رأي شيخهم ابراهيم بن سيار النظام ويعني توجههم هذا ان العقل قد يوصل الى اثبات حقيقة وجود خالق مدبر حتى قبل ورود الشرع بها ... بالتالي المعارف التي يتوصل اليها الانسان عدا الايمان بالخالق) فكلها معارف كسبية يتوصل اليها المرء بحواسه . وذهب الامر بالمعتزلة الى حد القول بقدرة الانسان على التمييز بين الخير والشر والحسن والقبيح قبل ورود الشرع لما في الحسن من منفعة وما في القبيح من ضرر يميزهما المرء بعقله وبكار المرء بلغة في هذا الرأي سببا مقابلا بفكرة الالتزام الاخلاقي القاطع عند ايمانويل كانت الفيلسوف الالماني من ان الفلسفة الاخلاقية الالمانية وعلى رأي المعتزلة يقولون بان الشرع لا يثبت هذه الصفات النفسية **(الحسن والقبيح) وإنما يخبر عنها .**

وقد ظللت احد نفسي في اختيار مطرد نحو الفكر الاعتزالي كلما اوغلت في قراءة الفكر الإسلامي بما في الفكر الاعتزالي من محاطبة بعقل وتوقير لإرادة

الإنسان . ووسطية جديدة في التوجه وقد جاء التوجه الوسطي في فكر المعتزلة بالتداعي التاريخي الذي ولا بالقول بالمنزلة بين المنزلتين وهم يعالجون قضية فقهية اخلاقية محدودة حول مرتكب الكبيرة الذي هو البعض يكفره حيث قال المعتزلة بأن بين الإيمان والكفر منزلة ثالثة هي الفسوق وهي وسط بين الكفر والإيمان وسرعان ما جدوا بعد اصلاحهم على الفكر اليوناني يتعدون عن مكان يسميه فلاسفة اليونان بالوسط الذهبي ماضت فلسفة يتعدون الاخلاق وهي قامت كلها على هذا المبدأ فلسفي حسب هذه الفلسفة لم يكن من الضروري ان يكون فيه وانتهى الامر بالمعتزلة عن ان سميته بالذي المعرفي اي انتهج موقف خلافي وسطي وسببه هو الاعتدال في الاحكام والتوسط بين المتطرفين . والتوفيق بين النقيض وهذا هو التعبير الحقيقي بما جاء في سورة البقرة وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس » (البقرة ١٤٣) .

ان الفكر الاسلامي مر بمراحل الاعتزالية بالكثير فقد جاء هذا الفكر فلسفات اخرى لها مناهجها في البحث والتأمل والتحليل والبرهان وكان لابد له من ان يحاربها بأسلحتها فلم تعد رواية النصوص من الحديث تجدي في الجدل ولا عند قول المتواتر من قوال الفقهاء تفيد في المناظرة وهكذا جد المعتزلة يعترفون من يدعي الفكر الجديد على تأسيس ويتقون سنة هذا الفكر في المحاجة والمناظرة ، ثم يستخدمون كل هذا في الدفاع عن العقيدة الإسلامية وكانوا بذلك اول من اسس ما يعرف بعلم الكلام وهو المناظرة والرد الكلام في الإلهيات وفي هذا التسيير جعل المعتزلة من اشد حاملي العقل لاسيما على كما قالوا بالدراية لا الرواية في التصور في الاحكام لا رواية المنقول عن السلف وصل المعتزلة ، رغم اعترافهم ، فرقة من فرق هم نسبة ولم يسموا انفسهم بالفرقة الناجية وكل المعتزلة عبورين على انهم ينفون عن خصومهم كما كانوا يحترمون حرية الرأي لانهم يؤمنون بإرادة الانسان وقد نجح المعتزلة الى وراء الخصوم واسماءهم من كانت غاية فقد عبهم هو فلاق سم الخشونة على المترمنين من خصومهم ، وهو نفس الوصف الذي اطلقه المعتزلي نصا على خصومه من اهل السنة ولم يقف تطوير المعتزلة بالفكر الاسلامي على علم الكلام وانما امتد بسياسة الشرعية خاصة الامامة فقال المعتزلة بجواز خلع الامام الظالم كما قالوا باختيار الامام الاصلح وجواز إمامة المفضول مع وجود الافضل في كل هذا امام من ان النبي وهذا من هو افضل منه علما وقدرة على الإمامة قدم المفضول .

ومع كل هذا فقد رمى المعتزلة بالكفر رماهم به الحنابلة وكانوا اكثر اهل السنة مغالاة في الإساءة الى المعتزلة كما رماهم به الإمام ابن حزم والمتطرفون من الاشعرية علما بان مبتدع الطريقة الاشعرية ، ابو الحسن الاشعري ، كان معتزليا صميما قبل ان يتراجع عن الفكر الاعتزالي للتوفيق بين اهل السنة واهل الاعتزال ، وقد تبع الاشعري على مذهبه التوفيقي هذا صعود العلماء كالقاضي

بكر الباقلاني وابي بكر البيهقي وامام الحرمين الجويني الذي يتلمذ عليه الغزالي وعلى ذلك أتاح المرء لجماعة معاناتهم في عداء المعتزلة كرد فعل على ما صار الامام الناصر احمد بن حنبل على يد خليفة زمن قرني بالاعتزال هو الخليفة المعتصم الا ان اصل العداء بين الفرقتين كان حول تطور الاحكام في فروع الشرع او خصومة عند القديم الموروث ولكن بالرغم من عنوان الخصومة فقد نقلت عصبية من اهل السنة بحمد المعتزلة حتى هم نسخ حول الفروع وكان شيوخ الاعتزال يقولون بان كل مجتهد مصيب في الفروع ومن بين اهل السنة هؤلاء شمس الدين المقدسي الذي اعتبر مذهب اهل العدل والتوحيد (المعتزلة) واحد من مذاهب المعتزلة بعض كمذاهب اهل السنة والجماعة (احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم) كما ناهى بالمعتزلة الشيخ ابوبكر الجوزجي وهو يقول ان العراق يحسد على اشياء كثيرة منها ان الاعتزال بصري وقد نسب الاعتزال كما يحدثنا التاريخ بالبصرة حول حلقة الحسن البصري وقاد لواءه قبل بعد واصل بن عطاء ثم عمرو بن عبيد الذي لم يلبس روبا ولم يطلب صيدا وقد اثرت افكار واصل تاثيرا بالغا على الامام زيد بن علي بن الحسين مؤسس الفرقة الزيدية . وبهذا يلمس اثرا كبيرا للفكر الاعتزالي في الفقه الزيدي من كتاب (المجموع) وهو مدونة الامام زيد في الفقه . ومؤلفات الشوكاني

وعلى ذلك فقد غلط أغلب اهل السنة في خصومتهم مع المعتزلة باستثناء من ذكرنا من الفقهاء والائمة الاعلام وكان الاعتزال اكثر من السنة موضوعية في حكمه على المعتزلة اذ عدهم من كبار المجتهدين الا انه خالفهم الرأي في اعتمادهم الكلي على العقل وحسب هذا غرورا منهم ففي معرض المناظرة بين فكر الظاهرية (القائلين بظاهر الشرع) وفكر المعتزلة (القائلين بالعقل لا النقل) اورد الغزالي ان « العلوم العقلية غير كافية في سلامة العقل وان كان محتاجا إليها فالداعي الى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل والقائل بمجرد العقل عن القرآن والسنة مغرور » (الغزالي معارج القدس) ويكاد يلمح بعض هذا الغرور الفكري الذي يحدث عنه الغزالي حتى عند المفسرين بين المعتزلة مثل كثير المفسرين الاعرابيين الزمخشري صاحب الكشاف والذي لم يستنكر من ان يقول

إن التفاسير في الدنيا بلا عدد
وليس فيها لعمري مثل كشافي
إن كنت تبغي الهدى فالزم قراءته
فالجهل كالداء والكشاف كالشافي

وليس في الغرور الفكري ما يشين فالغرور المذموم هو غرور المتشدقين والادعياء لا غرور أرباب الحجى والبيان

الفقه الاسلامي وسنة التطور الحضاري

هذا مثال من ثمر الصراع الفكري بين حكماء المسلمين الذين ارسوا قواعد الحضارة الاسلامية حتى صبحت امتدادا للحضارة الإنسانية الشاملة وصارت

بذلك حقبة جديدة من حلقات تطور الفكر البشري. ولولا ما قام به هؤلاء الحكماء من تلقيح لهذه الحضارة بمكتسبات الإنسان الفكرية وبوفق بين النقائض من الطريقة والمالك والموروث والمستحدث والمستجد بما كانت هذه الحضارة اسلامية. وكما قلنا فقد وقف جانب كبير من الفقهاء على طرفي نقيض من هذا التلاقح الحضاري وتصدرهم مسئولية تحمل عليهم من الموروثات دون تبصر في جوهر هذا الموروث. ومع هذا فإن الفقه نفسه لم يكن بمنجاة من سنة التطور. فقد عمد الفقه مضطرا الى آلات لمنطق تستوعب بها ظروف الحياة المتجددة بعد الانتشار في الامصار والتفاعل مع الحضارات الاخرى، والتصادم مع الديانات القديمة. ولجوء بعض المحدثين لانتحال الاحاديث ليبرروا بها مواقف مستجدة او يفسروا بها نوازل طارئة. وقد اسرى لكل هؤلاء الإمام ابو حنيفة امام اهل الرأي لكيما يعمل عقله في فحص احتطاب البراهين عن الغابرين قدوة مقامه في الافتاء اذا لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله تضرب في اقاويل الصحابة ولا خرج عن قولهم إلى قول غيرهم. فاذا انتهى الامر الى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء، وسعيد بن جبير فقوم اجتهدوا فاجتهد كما اجتهدوا. ومالجأ الإمام ابوحنيفة الى الرأي الا حماية لجوهر الدين حتى لاتنبس مبدوه عند مصادرها الاولى وظروفها التاريخية وحتى لايغرق المتكلمون الفقه بانتحال الاحاديث ليفسروا بها واقعا جديدا. وليبرروا به امرا مستحدثا لايجدون لتفسيره وتبريره نصا في الكتاب والسنة. ومع تميز ابي حنيفة في ابتداع الرأي الا ان تصنيف الائمة الاربعة ابي حائل ومحمد فيه ظلم على التاريخ. فمن كان الإمام مالك قد رفض سبيل أهل الرأي إلا انه جدد في الفقه وفقا لمبدأ المصالح المرسلة. كما ان الشافعي - مع رفضه لمبدأ المصالح المرسلة - فهو استاذ القياس بلا منازع. وكل هذا يشير الى ان الائمة أنفسهم قد سعوا لان لا يقفوا بالاحكام عند الواقع الموضوعي الذي صدرت فيه بحث الائمة لي الرأي ولجوءا إلى المصالح المرسلة ولجأوا الى القياس (قياس العلة وقياس الدلالة، وقياس الشبه) والقياس هذا من عرفته كل الشرائع لتوفق به بين الثابت والمستحدث، فالرومان مثلا يتذرعون فكرة التطابر (Fiction) . كما كان الصحابة يعملون وفق فكرة التطابر هذه وهم يجتهدون الرأي ويقولون يتغير الحق حق ويصير الباطل باطل. ولايعني القياس أكثر من استخدام العقل للنظر في الوقائع والموجودات ثم التعلي في الجوهر الباقي من الاحكام - لا الوقوف عند ظواهرها - بغية استخراج احكام جديدة توافق بين جوهر الموروث ومتغيرات الحياة. وقد عبر ابن رشد اصدق تعبير عن هذا حين قال: إن الشرع قد اوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها. والاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه. (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) وهذه هي سنة التطور في العلوم الإنسانية والتي تقوم كلها على القياس والتطابر فتطور اللغات، خاصة في العلل النحوية إنما تم عبر القياس، ويصدق هذا أكثر ما يصدق على النحو العربي والذي عرفه الكسائي بقوله: انما النحو قياس يتبع

وذهب الفقهاء في تخريجهم لأحكام الشرع على الرأي والقياس والمصالح المرسلة إلى حد قاد إلى شبهات التحدث بين المتخاصمين ومثال ذلك الخلاف الذي وقع بين كبار الفقهاء حول نسخ القرآن فبالرغم من أن النسخ قيل في بيت الأحكام الكلية وهي باب الأصول من القرآن إلا أن النسخ قد تعدى إلى الآيات المدنية في باب الفروع والمعاملات ، فقال مالك وأبو حنيفة بجواز نسخ القرآن للسنة لأن كليهما من الوحي الإلهي وكانت حجتهما فيما ذهبا إليه قوله تعالى « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين » البقرة ١٨٠ ومع هذا النص القاضي بنسخ الآية بالحديث المثبت للوصية بوارث من الشافعي وأحمد فقد أنكر نسخ السنة للقرآن لأن القرآن معجزة والسنة ليست معجزة مثله ولا القرآن قد منع النسخ نصا ، ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » البقرة ١٠٦ وبصرف النظر عن صحة هذا الرأي أو ذاك إلا أن الخلاف بين الفقهاء في مثل هذا الأمر الخطير يكشف عن السبب الذي ذهب إليه الفقهاء في محاولتهم التوفيق بين ثبات نصوص الأحكام وشمولية جوهر هذه الأحكام ، كانت بهذه الشمولية أن تتعدى حواجز الزمان والمكان فتتعدى العرب الأول الهجري لما بعده ، وتتعدى مجتمع المدينة إلى مجتمع اختلفت أمصاره وتنوعت سحنه أهله وتباينت تضاريسه الإنسانية بتباين تضاريسه الجغرافية وبدون هذا لن يكون للدين شموله التاريخي ، بل تقول الأحكام المنسوبة إلى الدين إلى جانبه وضلالة وما أصدق ابن القيم حين قال « من أفتى الناس بمجرد المنقول من الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم ، وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من دل الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وصنعهم بما في كتاب من كتب الطب على هذا الطب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضر ما يكون على الدين والدنيا » (أعلام الموقعين) .

ومضى الخلاف يشتد بين الفقهاء حتى أنهم أعطوا أنفسهم على بعضهم البعض وما تحاشاهم لا الفقهاء لا المحدثين هذا عن الدين لقد كانت مناهجهم التي فرقت بها طريق واعتزلت أهل السنة والجماعة وأنت تتحدث عن الصراع بين أهل السنة أنفسهم ولو قدر لنا أن نحكم على بعض بعضهم بما قاله بعضهم في البعض الآخر وكلهم من أعلام الدين لرأينا الأمر الجرعي ، جماعتهم لا لعلنا أعنيهم من سجل تاريخي بعد أن هم زندقة وكفار فالطبري شيخ المفسرين والذي يعد كل باحث إسلامي جاد بتفسيره كما يعتد به نحاة بل الرجل الذي تميز في تفسيره « من أراد أن يفهم القرآن كما نزل فسفر الطبري » الذي هذا أنهم الجناية بالتشيع وطاردوه في الأحياء ، وحصبوه بالحجارة وقيل أنه دفن ليلا خوفا من هوس العامة على جثته ، وبكر الدفلاني محدث أسانة أربعة أنهم بالإلحاد والجهر والضلال من جانب الظاهرية لا لسبب إلا أنه يتهمهم بمخالفة الإجماع حتى أن الإمام ابن حزم الظاهري كتب يقول عن الدفلاني أنه زنديق « مظالم الجهالة » من

هو الضلالة كفر أصبع الكفر مسرب يقدح في النبوات ملحد خبيث ، ملعون فاسق احمق يكيد بالاسلام ويستخفف به والامام الغزالي صاحب الاحياء لدى قال عنه الامام محيي الدين النووي كاد الاحياء يكون قرآنا احرقت كتبه وتصدى له بعض الفقهاء يتهمونه بمخالفة الشرع ومن هؤلاء ابن الجوزي الذي خصص كتابا كاملا لنقد « إحياء علوم الدين » سماه « إعلام الاحياء بخطاء الاحياء » كما فرد ابن الجوزي موقعا بغرض في كتابه « تلبيس ابليس » اتهمه فيه بالجهل و بتخريج الاحاديث وهو يقول « ليته إذ ليت الغزالي ، عرض هذه الأحاديث على من يعرف وانما نقل نقل حاطب ليل » وتتبع ابن الجوزي في حملته الصارمة تلك على حجة الاسلام الغزالي شيخ آخر هو الماوردي فنسبا كتابا يتهم فيه بتخريج الاحاديث سماه « الكشف والابانة عن كتاب الاحياء »

الفقه ... والسلفية الواعية

ومهما يكن من أمر فإن الفقه الإسلامي لم يدخل في مأزقه التاريخي إلا بعد اكتمال تدوين المذاهب الأربعة وما صحبها من إجماع يريد من فقهاء القرن الخامس عشر الهجري الالتزام به نصا وحرفا في عالم اليوم اكتمل تدوين هذه المذاهب في المؤلفات التي احتوت على خلاصة فكر الأئمة الأربعة وصحبهم التابعين الفقه المالكي في (المدونة) ، الفقه الشافعي في (الأم) والفقه الحنفي فيما عرف بكتب ظاهر الرواية ، والفقه الحنبلي في (المغني) لابن قدامة وحسب عبيد النصوص ، فيما بعد إن عجلة التاريخ قد توقفت فطفقوا ، وما انفكوا ، يتهمون كل من خرج على هذه المدونات مع كل ما فيها من دخائر بالمروق والزندقة لأن باب الاجتهاد قد قفل بعد إجماع الأئمة الأربعة الثقاة وفي واقع الأمر فقد كان هؤلاء الأئمة هم أكثر الناس حرصا على ألا يحمل المسلمون على مذهب واحد فقد رفض عمر ، مثلا جمع الناس حتى لا يفرض عليها الناس ويتركوا كتاب الله كما أن الإمام مالك قد أبى أن يحمل أهل الأمصار كلها على الموطأ استجابة لدعوة أبي جعفر والذي دعاه في الحج بقوله « يا أبا عبدالله ، ضع هذا العلم ودون منه كتبا وتجنب شدائد عبدالله بن عمر ، ورخص عبدالله بن عباس ، وشوارد عبدالله بن مسعود (وهؤلاء هم عبادلة الفقه) واقصد إلى أواسط الامور وما اجتمع عليه الأئمة والصحابة رضي الله عنهم ليحمل الناس ، إن شاء الله على علمك وكتبك وبثها في الامصار وتعهد إليهم ألا يخالفوها » ولا ريب في أن أبا جعفر قد أراد أن يحمل مالكا على رأي سار به عبد الله بن المقفع في (رسالة الصحابة) إذ كتب ابن المقفع إلى أمير المؤمنين يقول « يا أمير المؤمنين إن أمر هذه الأقضية والسير المختلفة قد فرق الناس وقد رفع معها ما احتج به كل قوم من سنة أو قياس ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك وأمضى في كل قضية رأيه ونهى عن القضاء بخلافه ، فكتب الناس كتب شتى رجوت أن يجعل الله هذه الاحكام المختلفة لمن بعدك بالخط حكما واحدا صوابا ، ورجوت أن

يكون اجتماع السير قربة لاجتماع الامر برأى امير المؤمنين وعلى سنته كان ابن المقفع يفكر بعقل الناصح الذى يسعى لتمات الامور وكان أبو جعفر يفكر كرجل دولة يسعى إلى أواسط الأمور ليجور رضا الكافة أما مالك فقد نظر للامر **نظرة حكيم يدرك بأن اختلاف الأئمة رحمة .**

ومهما يكن من شيء فإن كان رعاة التحجر قد قضوا بغلق باب الاجتهاد بعد الأئمة الأربعة إلا أن الله قد حص الإسلام بعالمين جليلين قادا لواء التمرد على هذا الجمود الفكرى وفتحا باب الاجتهاد على مصراعيه من جديد أولهما هو الإمام ابن حزم وثانيهما هو الإمام ابن تيمية وكان الإمام ابن حزم ، بالرغم من سلاطة لسانه وإقذاعه القاسى فى وصف خصومه (كوصفه للقاضى الباقلانى) مجتهدا فحلا ، وموسوعيا قياسا ، ومجددا حاسما لكل قيد على الفكر والإرادة ، وقد تمذهب ابن حزم ، شأن كل أهل الأندلس والمغرب على الإمام مالك إلا أنه سرعان ما فارق المالكية ليصبح شافعيا وهو يقول « أحب مالكا لكن محبتى للحق أكثر من محبتى لمالك » وكان ابن حزم فى واقع الأمر يردد مقولة أرسطو عن أفلاطون « أحب أفلاطون ولكن محبتى للحق أكثر من محبتى لأفلاطون » وقد مضى ابن حزم خطوة إضافية بالنهج العقلانى فى الفقه فدعا إلى الأحتكام للعقل والبديهية أو ما سماه بعلم النفس ولا يعنى علم النفس هذا ما نعرفه اليوم بالسيكولوجيا وإنما يعنى ، عند ابن حزم البديهيات أو ما يسميه عمه فى النفس البشرية فطرة ، فالأضداد مثلا لاتجتمع بداهة مثل الماء والنار ، والعين لايعرف بداهة فإن سألت شخصا عن شيء من المحسوسات لم يره ولم يسمعه أو يلمسه لما عرفه أو عرّفه وبتسلسل منطقى بديع ذهب الإمام ابن حزم للقول بأن الاختلاف بين الناس لايقع دوما على البديهيات وإنما على النتائج المستوفية لها ، ولأجل هذا توجب على الناس افتراض المقدمات ثم تحليل الوقائع تحليلا بديهيا (عقليا) يرد النتائج إلى المقدمات ونعى الإمام على الفقهاء المتحمدين بطالهم البديهيات لا لسبب إلا لتعصبهم لإمام واحد أو فكرة واحدة ، فالمنهج البديهى عند ابن حزم هو منهج الفطرة الذى « لايشكل فيه ذوو التمييز وإنما يشك فيه من دخلت عقله آفة وفسد تمييزه أو مال إلى بعض الآراء الفاسدة فدخلت على تمييزه كالآفة الداخلة على من به هيجان الصفراء فيرى العسل مرا (المحلى) فالتحجر الفكرى فى عرف ابن حزم هو مرض عقلى - تماما كأمراض الكبد أكثر منه موقف مبدئى

وذهب الإمام ابن حزم فى نهيه عن التقليد إلى حث العامة على ألا يقلدوا جدا بل حرضهم على رفض ما يفتى به الفقهاء ويحذر الإمام فى (المحلى) بأن « من ادعى وجوب تقليد العامى للمفتى ادعى الباطل وقال قولا لم يأت به قط نص فى قرآن أو سنة » فإن كان هذا هو شأن العامة عند ابن حزم فما هو شأن الفقهاء والمجتهدين ؟ يقول ابن حزم فى كتابه (الأحكام فى أصول الأحكام) إن « كل من قلد صاحبا أو تابعا أو مالكا أو أبا حنيفة أو الشافعى أو سفيان أو الأوزاعى أو أحمد بشرا منه فى الدنيا والآخرة ويوم يقوم الأشهاد إنهم تعلم أنا لانحكم أحدا إلا

كلامك وكلام نبيك الذي صليت عليه وسلمت وأننا لانجد في أنفسنا حرجا مما قضيت ولو أسخطنا بذلك جميع من في الأرض وخالفناهم وضرب دونهم حربا وعليهم حربا » فإمام المجتهدين ابن حزم لاينهى عن تقليد الأئمة الأربعة أو أئمة الفقه المندثر مثل الأوزاعي وإنما يشمل في هذا النهي عن التقليد حتى تقليد الصحابة والتابعين ومن كان هناك من يرى سقطا في هذا الاتجاه فمن عليه أن يعود إلى مظاهر الغلواء التي شنعها التقليديون أنذاك وهم يسدون على الناس أبواب الاجتهاد . ومنافذ العقل مما قاد إلى تجميد الشرع والرواية بجوهر الإسلام .

إلا أن أخطر ماذهب إليه ابن حزم هو رفضه للقياس الفقهي والذي يعتمد على التعليل لأنه يخرج بالأحداث من واقعها التاريخي ولأن كلام الله وسنة رسوله لايقبلان مثل هذا التأويل مقترحا بدلا منه القياس المنطقي يقول ابن حزم « إعلم أنه لافرق فيما نصح به الأحكام الشرعية وماتصح به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان » ولم يخف ابن حزم استرشاده بالمنطق الأرسطي في الوصول إلى هذه النتيجة فقال « إن من سلف من الحكماء قبل زماننا جمعوا كتبا رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت عليها جميع الأمم في معانيها وإن اختلفت في أسمائها التي يقع بها التعبير » ثم قال في موقع آخر إن المنطق « علم رفيع جسيم لأن فيه معرفة العالم كله بكل مافيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاصه إلى جواهره وأعراضه والوقوف على البرهان الذي لايصح شيء إلا به وتمييزه مما يظن من جهل أنه برهان وليس برهانا » فانطلاقا من هذا حرم ابن حزم الفتيا على من لايملكون آلة المنطق لأن من لايعرف المنطق « لم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبدا . و غيرها من المقدمات التي تصدق مرة وتكذب أخرى ولاينبغي أن يعتبر (الأحكام في أصول الأحكام)

وسعى ابن حزم لتسخيف الفقهاء بإشارته إلى خلطهم الفاحش بين الشبه والنوع في قياسهم الفروع على الأصول بموجب علة جامعة يقول مثلا « بما رأينا البيضين إذا تصادمت تكسرت علمنا أن ذلك حكم كل بيضة » وهذا مايسميه الفقهاء بالقياس ، إلا أن ابن حزم بمنطقه العقلي ، يقول « علمنا بدول العقل وضروره الحس أن كل رخص لملمس بيضتين إذا صدمه ماهو أشد اكتدرا منه أثر فيه إما بتفريق أجزائه وإما بتبديل شكله » فالمسألة ليست مسألة شبه وإنما هي مسألة نوع فإذا صنعت بيضة من العاج ورميت بها الحجر لم انكسرت » إن رفض ابن حزم للقياس الفقهي وقوله بأن أحكام الكتاب والسنة أحكام مقدسة لاتخضع للتأويل والقياس عليها (قياس فرع على أصل بموجب علة جامعة) ليس معالاة وإنما هو دعوة للانعتاق الفكري . فكل شيء في الأحكام لابد من أن يخضع لقياس عقلي منطقي لا لقياس أي فقهي و به المنطق التي استخدمها ابن حزم هي نفس السولوجسموس الأرسطي « Sollogismus » لا

وهو دراسة التركيب المنطقي الذي يجعلك تستنتج النتائج من المقدمات ويعرف ارسطو السوفيسطائي بالحوار الذي تبني فيه نتيجة معينة على حقيقة معلنة معينة فإن قلت مثلا إن كل الرجال فانون وإن سقراط رجل فالاستنتاج هو أن سقراط فان .

ويعكس كتاب (الأحكام) لابن حزم تحليلا وافيا لهذا المنهج العقلاني في فهم الشرع وقد افاد الدراسات الإسلامية فائدة كبرى الدكتور احسان عباس عندما خرج للناس في عام ١٩٦٠ بواحد من اهم كتب ابن حزم ظل في طي النسيان زمنا طويلا الا وهو (التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالالفاظ العامية والامثلة الفقهية) وحسب تحقيق الدكتور إحسان فإن ذلك الكتاب الذي يبين منهجية ابن حزم يسبق تاريخيا أهم اثار الفقيه الا وهو « المحلى »

وقد دفع ابن حزم ثمنا غاليا لجسارته إذ أودى وحبس بتهمة الكفر والتجديف . إلا أن محبسه كان ذا نفع عظيم للأدب العربي إن لم يكن للفقه الإسلامي إذ استطاع أن يخرج خلاله سفره العظيم (طوق الحمامة حول العشق والمحبين) وقد نسج الإمام الورع كتابه ذلك وهو يستهدي بالحديث الشريف « أريحوا النفوس فإنها تصدأ كصدأ الحديد » وكان الإمام ابن حزم شامخا متعاليا في محبسه متعاليا على الغلاة من عوام الفقهاء وعلى المهووسين من عوام العوام في آن معاً ، وأخذ يقول :

فإن تحرقوا القرطاس لاتحرقوا الذي
تضمنه القرطاس بل هو في صدري
يسير معي حيث استقلت ركائبي
وينزل إذا أنزل ويدفن في قبري

وما حال ابن حزم في محبسه تلك إلا كحال الإمام الغزالي الذي اسيء إليه وأحرقت كتبه فقال كما أوردت .. العلم في الرأس لا في الكراس » وياليت عوام الفقهاء وعوام العباد من بني قومي الذين يدوسون بحوافرهم على العلم ويحرقون كتب والمؤلفات في نزية حانقية يقرأون التاريخ فلو قرأوه لتعلموا منه كيف أن أسماء الأعداء الذين اسلاهم انه تدهن الجهالة العمياء قد بقيت خالدة على صفحات التاريخ بقي ابن حزم وبقي الغزالي وبقي ابن رشد أحياء خالدين بأفكارهم عبر القرون لا بل جدا لايكاد يذكر اسم واحد من خصومهم التتار أعداء الفكر وأعداء الإنسانية .

ويحكى من بعد الى الامام ابن تيمية وبدى خرج على المسلمين في عهد سادت فيه الجهالة . وتفشت فيه البدع وسيطرت السفهاء على العقول وانحدر التصوف (والذي هو في جوهره تزويض النفس وسيطرة على نوازعها الشريرة) انحدر الى دخل سحيق مرر كل عصر من سمة عصر طمته معرفة كاتبه لاحرم في أن تترع صفحاته من تاريخ الحضارة الإسلامية لولا بضعة مصابيح نيرة أسرجت هنا وهناك نعم ولا بل ذلك العصر عرف الامام الغزالي والفخر الرازي

والإمام تقي الدين [illegible] والعز بن عبد السلام و[illegible] للحق [illegible] بعد
كله في تاريخ [illegible] الإسلامية كما [illegible] المؤرخين الإسلاميين المعاصرين
الدكتور حسين مؤنس .

في هذا الجو الفكري بدأ ابن تيمية [illegible] في [illegible] وقد كان حنبلي المذهب إلا أنه [illegible] من حرم [illegible] على أستاذه [illegible] [illegible] وقد [illegible] [illegible] ثم [illegible] خاصة في [illegible] [illegible] على [illegible] بعض الفقهاء من أن علماء الله [illegible] على [illegible] الأئمة مجتهدين [illegible] [illegible] [illegible] وهو يقول [illegible] يتعصب لواحد من الأئمة بعينه [illegible] سواء تعصب لمالك أم الشافعي حنيفة أم لأحمد ثم غاية المتعصب لواحد منهم أن يكون جاهلا بقدره في العلم والدين وبقدر الآخرين فيكون جاهلا ظالما والله يأمر بالعلم وينهى عن الجهل والظلم . فالمتعصب للإمام يستوي عند ابن تيمية مع الهوى كما أن إنكار حق كل مسلم مقتدر في الاجتهاد يستوي عنده مع الجهل . وقد اعتمد الإمام ابن تيمية في فتاواه على الاستخراج الفقهي المنطور مستعينا بالرأي السديد من غير حرج ومجتهدا للرأي حينما عجز الآخرون أو استحيوا من الأمور ما لم يجرؤ بحثهم ولم تكن منطقيته ابن تيمية كمنطقية ابن حزم [illegible] إمام أهل السلف رفض منطق الفلاسفة وقدح في إدانته في كتابه الرد على المنطقيين ، وكان ابن تيمية يعتمد في الاجتهاد على حسه الواعي وذكائه الفطري ويقول إن المنطق لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد . وبالذكاء والألمعية والحس التاريخي الصادق استطاع إمام أهل السلف أن ينقل الفقه الإسلامي نقلة كبرى تجاوز بها ما حققه الأئمة الأربعة في عهدهم . وفي ظل وعيهم التاريخي . ومن أروع وصف الشيخ محمد أبي زهرة لمنهج ابن تيمية في التحليل والاستقصاء حين قال في كتابه عن ابن تيمية [illegible] الإمام في دراسته للميراث الفقهي الإسلامي . كان حاكما على متخلفها ، فاصلا في الآراء المختلفة في قضاياها . وقد سار في الحكم عليها سيرة القاضي العادل تسيره المقدمات ولا يسيرها وتوجهه البينات ولا يوجهها ومقاييس بيناته كتاب الله وسنة رسوله وآثار الصحابة .

ولا شك في أن أبرع ما جاء به الإمام ابن تيمية حول اجتهاد الأئمة هو رأيه في الإجماع . فالإجماع عند ابن تيمية ليس هو إجماع الفقهاء على خلاف الزمان والمكان وإنما هو إجماع الأمة ، ولا يمكن [illegible] [illegible] على مثل هذا الإجماع لأن الأمة لا تجتمع على ضلالة . وهو [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الإمام من [illegible] إجماع الأمة [illegible] [illegible] كثيرا من [illegible] [illegible] يقول لا [illegible] [illegible] [illegible]

بين رأى الإمام ابن تيمية ورأى الإمام ابن حزم حول انكار حجية الإجماع في كل مكان وزمان وقد عاش كلاهما قبل عصرنا هذا بزمان . ومع هذا فما زال بيننا من لا يزال يحسب فتاوى الائمة الأربعة هي الدواء الشافي لكل علة والجواب الشافي لكل سؤال . والحكمة الخالدة في كل عهد بصرف النظر عن طبيعة القضايا التي يستفتي فيها الناس فقهاء اليوم . وكثير من هذه القضايا لم يطرأ على بال مالك أو أحمد .

ولهذا فليس غريبا أن يذهب حواري ابن تيمية . من القيم الجوزية ليقول بأن الفتوى تتغير بسبب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات . والعوائد فالشريعة عدل وحكمة ورحمة . فمن حملها الناس سحملا يؤدي الى الاضرار بمصالح العباد أفرغوها من محتواها ويورد ابن القيم في قصيدته الرائعة حول الفتوى قوله هذا فصل عظيم النفع جدا وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف مالا يطاق ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي هي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به فإن الشريعة مبناها وأساسها الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الحكمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة في شيء وإن دخلت فيها بالتأويل .

الفقه والشريعة والجام العوام :

ولعلنا نقف هنا للقول بأن واحدا من أهم عوامل التشويش الفقهي هو الخلط بين الفقه والشريعة . وقد أفاض المحدثون من الكتاب في إبانة هذا الخلط وتوضيح مغبته فالفقه مذاهب مختلفة اجتهد الأئمة الرواد فيها حسب رؤاهم للواقع الذي عاشوه وحسب تفسيرهم لكتاب الله وحديث رسوله بل حسب انتقائهم للآيات والأحاديث اجتهد الأئمة الرواد ثم أقاموا الاحكام وسموا المذاهب على ضوء هذا الاجتهاد . وقد شهدت كيف توافقت هذه الآراء تارة واستجرت تارة أخرى أما الشريعة فهي منهج وطريق إلى الحق والكمال لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون » (المائدة ٤٨) والاصل في هذا الشرع أصل ربني مشترك هو الهداية الى الحق والصلاح « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب » (الشورى ١٣) ومن الجانب الآخر فإن هذا الشرع الجامع ، طريق الإنسان إلى الحق والكمال لا ينبغي أن يكون محل نزاع بين الناس لموافقته بداهة العقل وقد أوردنا فيما قبل الآية « ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون » (الجاثية ١٨) وأسباب نزول هذه الآية هي خلاف بني إسرائيل حول دلائل الدين وعلائم الشرع بعد ما جاءهم الدين الذي

يفترض الا تكون كلياته محل شقاق ونزاع فمن هذا الشقاق لايقود إلا الى الشك ، ولايورث إلا النفاق . وفي قول الإمام جعفر الصادق ايكم و لخصوصة في الدين فانها تحدث الشك وتورث النفاق وس الحديث الاخر فان المغالاة في الاحكام إنما تحمل الناس إما على التمسك المظهري بالدين (وهذا مظهر نفاق) و التحايل عليه بالتأويل الباطن والذي هو لون من عدم الأمانة الفكرية وعلى اي فان من هذه المغالاة تخرج بالدين عن العدل الى الجور لان شعار الشرعي لا الغلو المطلق معاييره في كل عصر ، وكثيرا مانهى الرسول (ص) عن اهاق العناء بالفتاوى في الدين ولذا فلم يعرف عنه عنيه فصل الصلوات . الاقتناء لا في خصوصه او مناسبه وفي الحديث « اعظم المسلمين جرما من سئل عن شيء لم يحرم على المسلمين فحرمه عليهم من أجل مسألته » .

ولنترك جانبا خلاف الفقهاء والحكماء حول الالهيات فقد كان خلاف دامي وكفى ما أشرنا اليه من اتهام للعديد من حكماء الإسلام الذين اتهموا بالزندقة ، ان لم يكن الكفر ، لخوضهم في ذلك الامر العصي امر الذات و الصفات ، وفي هذا الشأن كان الفقهاء يغلظون حتى على تلاميذهم عندما يسألون عن تلك الامور فيروى ، مثلا ، عن مالك رده على واحد من حواريه سأل عن معنى آية الاستواء وكيف يكون الاستواء ، الرحمن على العرش استوى ، فاجابه مالك بقوله « الكيف غير معقول ، والاستواء غير مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » ، فما الذي يمكن لذلك الطالب الباحث أن يفهم من مثل هذا الحديث ، بل أين مثل هذا الحديث من كلاميات ابن سينا ، وابن رشد ، وشيوخ الاعتزال فلنترك ، إذن ، خلاف الفقهاء والحكماء حول الإلهيات لنتناول قضايا الدين التي تمس الناس في دنياهم فان كانت أحكام الشرع الكلية ، حول هذه القضايا أحكاما ثابتة لأنها تستهدف مصالح الناس في معاشهم ومعادهم في كل زمان ومكان إلا أن الاختلاف بين الفقهاء طرأ كثيرا ما طرأ حول تفريعات هذه الاحكام وحول حدود تغير أحكامها لتفصيلية بتغير الزمان والاحوال ، وقد اشتد هذا الاختلاف اكثر ما اشتد عندما اصطبغه بتشيع لمذهب بعينه و ضم بعينه او فكرة بعينها ، بصورة اصبح معه كل رأي نقيض خروجا عن الوحدة ، وبعضا للشرع ، وكفرا بالله ووقع هذا بالرغم من نهي الإسلام للمسلمين نهيا قاطعا عن الفرقة والتشيع « ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء (الأنعام ١٥٩) ، وخاصة ان الله قد دعى الناس الى التدبر لا لتقليد افلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها (محمد ٢٤) ولهذا عالى الإمام ابن حزم في حكمه على المقلدين للحد الذي قال بحرمة التقليد إذ لا يحل لاحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان ، واستدل ابن حزم على حكمه هذا بقوله تعالى « اتبعوا ما انزل اليكم ربكم ولاتتبعوا من دونه أولياء قليلا ماتذكرون

ولامرية في ان الخروج الى التقليد الاعمى بما هو تعبير عن غياب العقلانية الراشدة وقد ذهب حجة الإسلام الإمام الغزالي مذهب ابن حزم في ادانة التقليد دون أن يقول بحرمته داعيا الناس للاستمساك بالشريعة باعتبارها طوق النجاة

وقد أسمى الغزالي هذا المنهج بالانتقال من منهج التقليد إلى منهج الاستبصار. [illegible] بعقلانية [illegible] أما التقليد فهو طريق العامة. وتعني هذه الفكرة [illegible] الإمام الغزالي إلجام العوام عن علم الكلام [illegible] عن عوام القوم عن كل ما يسيء [illegible]

وعلى أي فكثيرا ما [illegible] المقدسة عن اجتهادهم واجتهاد [illegible] تأويل [illegible] التكفيرية ضد الخصوم [illegible] بكلام الله مثل قوله تعالى «ما فرطنا في الكتاب من شيء» وقوله «وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» [illegible] ليس هو [illegible] الرسول [illegible] هو تفسير الفقهاء [illegible] الرسول [illegible] أنفسهم [illegible] الرسول [illegible] اجتهدوا في الرأي وذهبوا في الاجتهاد درجات بعيدة بلغت تعطيل بعض حدود الله. ومنها اجتهاد عمر في تعطيل حد السرقة يوم أن استشرى الجوع بين الناس. ومنها اجتهاده في تعطيل حد الخمر على المحاربة حتى لا تأخذهم العزة فيلحقوا بالعدو. ومنها اجتهاده حول الأنفال (الغنائم). وإن كانت المصلحة في الحالتين الأوليين مصلحة موقوتة (المجاعة إلى أن تنقشع شدتها والحرب إلى أن يعود المحاربون من الثغور أو أرض المعركة) فإن الحالة الثالثة تمثل وضعا مستمرا، وحكم القرآن في الغنائم حكم ثابت نزل في بدر «واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله» (الأنفال ٤١) ويقول ابن كثير أن الغنيمة هي ما أخذ من الكفار بإيجاف الخيل والركاب (الحرب) والفيء ما أخذ بغير ذلك كالأموال التي يصالحون عليها أو يتوفون عنها ولا وارث لها. وكان سهم ذوي القربى ينفق على بني هاشم وبني عبد المطلب لأنهم آزروا بني هاشم في الجاهلية وأول الإسلام. ولا نظن أن هناك من تجاسر على اتهام عمر في أي من اجتهاداته البارعة تلك بالتعطيل أو الخروج عن الصراط المستقيم، فما بال تلك الأحكام العمرية قد صدرت بعد بضع سنوات فقط من انتقال الرسول الكريم (ص) إلى الرفيق الأعلى.

الحضارة الرومانية والألواح المنكسرة

وتعود [illegible] «المسكوت عنه» من جديد [illegible] أسرة [illegible] الإسلامية

[illegible] الفقهي في [illegible] وحلف [illegible] [illegible] [illegible]

يتسم بها مقالات أعلام الدعاة الإسلاميين الجدد إلا وهي الحس بأن امتداح الإسلام يعني بالضرورة القدح في كل خصائص الإنسان والإكبار المطلق لكل منجزات غير المسلمين. وقد يفيد أن نذكر هنا كيف كان يناصر الشيخ الإمام محمد عبده خصوم الإسلام من المستشرقين مثل عدو الإسلام الفيلسوف الفرنسي رينان بالفلين عن ستائر الغلاة عبس العقاد قوله عن الإمام «كان - قدس الله روحه - على طبقة من معاصريه فكان يدافع ويهاجم بغلاة بين الإسلام والمسيحية لقائلا بين المسلمين والمستشرقين الأوروبيين خاصة ويقاتلا بعد ذلك بين دعوى العلم ودعوى الغلو ولم يزل الأستاذ الإمام إلى مصارعهم إلا لدفع عن عقيدة الإسلام دون أن يقدح في عقائد المسيحية ولم يخرج من ربوة تبرئة الإسلام وتشويه المسيحية بل خرج منها جميعا تبرئة الناس وإثبات الحقيقة التي يدين بها من يدين بكتاب الإسلام وهي أن المسيحية ديانة محبوبة لا عدو يدين من يدين بها على صوابها ومن يدين بالإسلام على صوابه (عبقري الإصلاح والتجديد الإمام محمد عبده) ويذكر العقاد كيف أن العلامة المسيحي يعقوب صروف قد عبر تعبيرا صادقا عن شعور فحسلاء المستشرقين يوم عن شيعة دفن الأستاذ الإمام «أني أسمعكم تقولون فقيد الإسلام والمسلمين ولا تريدون أنه فقيد الفكر والعلم حيث كان إنه فقيد جميع

ن الأمة الفكرية ن لم يكن تسامح الإسلام الفكري. نفرض على الدعاة جدا أدبي من الصدق مع النفس وحترام عقول الآخرين وتحاشي مسخ الحقائق ن حضارة الرومان التي يتحدث عنها الدكتور البرادعي هي في عصرها الزاهر امتداد لحضارة الهيلينية التي اعترف من يتابعهم كما سلفنا الفور. أساتين الفكر الإسلامي وبدة الحضارة الإسلامية وأجلوها مكان رفيع في أسفارهم الثرة المتزنة وليس أكثر في الدلين على هذا من أن يعود بالقارئ إلى ما ورثناه عن الفارابي وابن سينا وسطوح المعتزلة وابن رشد والرازي في الإلهيات والطبيعيات إلى ابن الهيثم وابن حزم والكندي ومسكويه في فلسفة الأخلاق وقد ترتب كل هؤلاء الأخيرين البدة في الحضارة الإنسانية تخضع لأطروحة جدلية تطور في النمو الإنساني متناقضة جدلية بتسلسل لاحقها مع سابقها ومتناسق سابقها مع لاحقها بعضها في استمرار لأنسانية دونما وبدد لما سبقه ومولد لما بعده.

ما أعتقد أن الدكتور البرادعي لعدم سند لما ذهب إليه من خلال مقدمة مستشرق في سخط على الإسلام والمسلمين كان يعلم للاحتجاج في وقت الحديث وما هو أحدث من تطور تقنين مدني يحكم سائدا وقد لا يوفر حتى للأحكام (Jus civil) في دستور عام يتضمن في كل من الأمر الأوروبية (Jus) (ceritum) وقد سبقت في خطوة ذلك تقنين الفقه بعد توسيع الأمر تطوره وتيسير تجارة غير تجار الأمر لأنهم يتوسعه وعدم انعقاد - مع أصول الحضارة من قبل أي قانون جستنيان في أعرق أنه في قبل الإسلام وقبل مدني هذا القانون سائدة يحكم أنها تدين وتطوروه حسب مكرة لتطاير تقويم الأنظمة

عبر العصور حتى عهدنا هذا هي كثير من دول العالم ولم يبق دون تنصيب للإسلام بالحضارة الرومانية كما دلت على عبقريتها هذه بعده وتعتبر وحدة الحقوق الأول عبر ما يعرف بالسلم الروماني (Pax Romana) التي تلاشى معه تصور في عهد الإمبراطورية الرومانية السرمدية على يد جستنيان وقد انتهج ذلك القانون مبادئ هامة أصبحت مرتكز التصور الحديث فيما بعد من تنظيم الدعوى وقانون الإثبات وحصر الجريمة على وجه الخصوص وتحريم الرق في الشرائع وتأكيد حكم العادة وتعهد تعبيره بالنصوص (Mens Rea) معنى السعي (Jus Gentium) ثم نشر قانون ... فقد ... لكل الأعراف الصالحة في حدث الروماني عن الدول التي قهرتها وتدريجا ... عبر تطور دام فترة أربع عشر قرنا ... الإسلامية ... يسلمهم سواه الآخرين في كل شيء ... الإسلامي إنما هو جهالة وضلالة لا تخدم الإنسان .

ولا جدال أن هل ترجمتنا عملا سيضطر ... في مستقبلهم الغريب ... هذا لا ظن أن هناك من يكبر ويقول ... لا تخدم الإنسان ولا تخدم الإنسان ... كانت في القانون الروماني ... الشريعة الإسلامية ... في تحريم القسم في استخدام الحق ... الفاسد ... وفي من خلال ... وقد ورد الفقه ... المستنير ... الشاطبي في الموافقات ... على قصد الأصول ... وعلى هذا ... بين المواد التي ... الشاطبي مع الشريعة ... في كل الأحوال ... باسم الشرع ... الوقت الذي يسعى فيه فقهاء الصحوة ... الفقه ... الإسلامي ... الحق والذي يمنع استعمال الحق المطلق ... في استخدامه مظنة ضرر بالآخرين ... وبعبارة أخرى ... الصحوة ... عسف الفقه الروماني ... الإسلام وأبى عنها الشاطبي أبلغ تعبير .

وذهب الدكتور البرازي في معرض ... الإمبراطورية الرومانية في الحديث عن دويلات روما التي لا تكاد تفقه شيئا ... يتحدث عن قدر روما المتسردمة قبل التوحيد فقد كان أهلها يحقق جهاد كفرة إلا أنهم لم يكونوا أكثر حقوة من محوس فارس قبل إسلامهم ولا ... مكة ونبوة قبل أن يحل عليهم الهدى إلا أن الأمة التاريخية تلزم ... في القول ، وتدقيق في البحث عندما يصدر مثل هذه الأحكام القاطعة

فالحضارة الرومانية التي [illegible] الاتحاد على عهد [illegible] وزليوس هي حضارة [illegible] والحكم [illegible] من [illegible] (Patricians) [illegible] (Plebians) [illegible] ولم [illegible] في عهد اغسطس اول امبراطور روماني .

العطاء الحضاري الاصيل والعبقرية الحضارية

[illegible] الإسلام [illegible] تتقدم على مسيرات الإسلام في كثير من [illegible] الإسلامية ولقد

[illegible] السوداني [illegible] (الأيام ١٩/١/١٩٨٤م) .

[illegible] على الضعفاء .

[illegible]

الباكستان دون سيطرة الجماعة القومية على هؤلاء البشر في باكستان الشرقية حتى دفعتهم للانفصال والاستقلال بالأرض والثروة فكانت بنغلاديش ولاشك في أن هؤلاء البشر في باكستان الشرقية قد حصلوا على الانفصال لأنهم بالرغم من أنهم (أهل البنغال) هم الأوفر عددا، والأعلى رصيدا، والأكثر موردا، فإن حزب هذا الوطن الكبير كان كله حكرا على أهل البنجاب وبعض أهل السند. وقد ظل هؤلاء البنجاب وأهل السند هؤلاء هم الذين يتحكمون في السياسة، ويسودون في مرافق الدولة العليا، ويسيطرون على الجيش بل إن قياداتهم جميعا، بالرغم من كل دعاواها الإسلامية، عجزت عن أن ترتفع في حكمها إلى مستوى قيم الإسلام الحق ألا وهي العدالة والإحسان والمساواة. وعبثا لا يستثني من هذه القيادات إلا من عصم ربي فمن محمد علي جناح وهو من مسلمي الهند لا من أهل الباكستان فقد نشأ وترعرع في بومباي ولم تحي باكستان إلا إرادة مؤسسي الهند جميعا، ولذا فما كان بحاجة إلى التحيز لقبيل أو جماعة.

ومن الجانب الآخر فلعل أكثر التشريح دلالة على ما نقول به حول أن الحمية القومية هو صراع القومية العربية ضد الخلافة الإسلامية في الأستانة، فما أثار العرب على أمير المؤمنين، ظل الله في الأرض وعلى خلافته إلا لأنهم لم يروا في تلك الخلافة الإسلامية سبيلا غير الطغيان التركي الذي بدأ يتغول بنو بني بغداد المتوكل، وانتهى بمسابق جمال باشا في الشام. ومن جانب آخر فإن كثرة الثورات الإسلامية في السودان، أثورة المهدية، بالرغم من كل توجهها الفكري الذي يتجاوز الوطن، إلى الدعوة الإسلامية التعميمية، إنها قد تركت كثيرا من تركيزها في شعارها الدعائية على إثارة الحمية في السودان ضد الطغيان الأجنبي وقد كان هذا الأجنبي هو خليفة المسلمين وولاة آل عثمان بني العباس وبني أمية. فالأمة الإسلامية أو الوحدة لا تعترف بين العربي والعجمي، والدولة الإسلامية لا تعترف بالحدود القومية والوطنية، ولا تعترف بالجنسية، ولا تعترف بقوانين الهجرة ولا تعترف بجوازات السفر. وبعد هذا فقد انتصرت القومية على الإسلامية الجامعة يوم أن أصبحت الإسلامية ملك عصبة، وصعيدا متحيزا لقومية بعينها وجماعة بعينها تستخدم الدين كحصان طروادة.

كما أن التاريخ المعاصر يحدثنا عن كيف أن القومية البولونية قد أخذت تتمثل منذ الستينيات (أحداث بوزنان) ثم تتفجر في مطلع السبعينات (أحداث دانزج) معتصمة بالكاثوليكية بعد ما فقدت بحسب الغير من الحكم الماركسي اللادين والكاثوليكية في بولونيا ليست دينا بقدر ما هي سفر القومية. بل إن تمذهب أهل بولندا بالكاثوليكية كان تأكيد منهم على تفردهم وتميزهم عن خصميهما المقلدين روسيا الأرثوذكسية وبروسيا (ألمانيا) البروتستانتية ولكليهما مطمع في بولندا من أراد منهما أن يستقطع أرض سيليزيا العليا (ألمانيا) ومن أراد أن يسيطر على شرق بولندا وحدودها باعتبارهما حديقة خلفية لروسيا الكبرى.

ثم يجيء من بعد لحديث الدكتور عن المضمون الباقي للاستقلال والذي عجز السياسيون عن تحقيقه منذ ان رفعت اعلام الاستقلال والى ان جاء يوم « الفتح العظيم » في سبتمبر ١٩٨٣ فما هو المضمون الجديد الذي جاءنا به الصحويون في عام ١٩٨٣ ؟ ثم ماهي الحرية السودانية الجديدة والتي تمثل حسب قوله « عطاء اصيلا في حضارة الانسان » بعد ان ظل السودان « دبلا هامشيا في الحياة العالمية » وعندما يتحدث عن فقدان الحس التاريخي والغرور الفكري قائما عبيا هذه المقالة ولكن قبل البحث عن المضمون التعدي للاستقلال يحق لنا ان نتساءل عن الجوهر السياسي للاستقلال نفسه فقد اصبح امر بعد عبر في عهد الصحوة فاي استقلال ذلك الذي اباح لحاكم ان يبيع الارض كلها لمستثمر واحد هو عدنان خاشقجي في مزاد مقفول وقد فعل سميري هذا في عهد الصحوة مع وجود العلماء والفقهاء والحكماء في جنبه وعلى منابره . ام ان كل هذه المناحرة بالوطن لاتعني شيئ مادمت قد اقمنا الشرع و بالحري اضفت الى قوانين « الطاغوت » المستمدة من الواح مستدرة تصنع مواد تتحدث عن القطع والرجم وتعاطي الديات فهل هذا حقا هو وجه الحضارة الاسلامية ؟ ام هل هذا حقا هو اضافة السودان لحضارة الانسان او هل هذا حقا هو الاستقلال ذو المحتوى ؟

وعلى ذي بقد ظلم الدكتور نفسه وظلم هذه ظلما فاحشا ظلم نفسه وهو العالم ، حين حسب ذلك الهوس وذلك الغلو ، اسهاما حضاريا وظلم اهله وبلاده حين اتهم دور السودان بالهامشية في الحياة العالمية ونحن لا نقول مثلا ان نماذجنا الحضارية التي نقدمها للانسان هي إضافة الحدود لقانون الجنائي والحدود شرعها الله وماكان دور الصحويين الا اضافتها بقانون قائم دون مساس بجوهره او حتى عادة لهيكلته وحسبنا نعرف فنابرعم من ان الدكتور قد استحقت هذه القوانين في رحلته الى الجوهر الاسلامي في سلام بعد فانه يخرج من عرضها على اساس بعد فيها من اخطاء في الفقاني والمباني تركها الدكتور العالم نفسه الواعي ام هل نملك ان نقول بان اسهامنا في الفكر الاقتصادي العالمي هو تقنين الزكاة والزكاة هي الاخرى فرض معلوم - او نقول ان اضافتنا للحضارة هي الغاء الضرائب كلها دون وعي بان هذه الضرائب هي واحدة من وسائل الدولة الحديثة لتوجيه التجارة والحد من الاستهلاك وضبط انسياب النقد والغاء التفاوت بين الدخول ؟ ام ان اضافتنا للفكر الاقتصادي هي تغيير السمفاء حول الحفة وبيت اللوبي في عالم الربح الاقتصادي والسرائح السلبكوبية ؟ فلا المعايير التي يستخدمها هؤلاء القوم هي المعايير ولا القياس هو القياس ولا لغة الحساب هي لغة الحساب التي نعرفها عالم اليوم ثم هل تكون اضافتنا الحضارية للفقه الدستوري ومناهج الحكم هي ان نجعل من الحاكم امام للدين وخليفة للمسلمين ورعيا لشئون الملة فاية حضارة انسانية هذه التي نتحدث عنها والتي تجعل من الحاكم الدهري ماما للدين ؟ ام ان هناك من الاجتهادات في القانون ، والفقه الدستوري ، والاقتصاد غير ذلك الذي اوردنا مما

[illegible] القوانين لمواليه والضربات لصاحبه وغاوي النصح والسوري في خطب الامام والقصص الوفير من سلالات عدة الصحوة والتي تفتح بها الصحافة المحبة علم به لأنري في كل [illegible] صفة - حضارية كانت وغير حضارية - تباقي بها الناس وتسد ترى فيه النقص من الاسلام وورية باسقة وإبعالا غلط في الدين حيث يرتد وجب [illegible] في سيدة السود [illegible] في ستسقف التماسيات لم تكن تعد حضارة في سيرة حضارية فابعث الحضارة في حضيض هو بل الذي يتحلل من القيم الانسية [illegible] يرحب [illegible] كل ما هو صالح من الحضارة العصر [illegible] وقد مضى بهيدة الحبيبة وغير عنها الاقدار من مقتى لرعين [illegible] عبر عنها محمد احمد [illegible] قبل موته بنصف القرن في كتبه المستقبل [illegible] الحكرية والى ابو بحد [illegible] وغير عنها عرفه [illegible] في مقالاته العديدة في [illegible] وعبر عنها حسن حنفي في المقدمة [illegible] كتاب [illegible] وهو يعرض [illegible] الفكرية للاسلام وبين السعودة [illegible] بين يستسر للاسلام والمستعمرة [illegible] ثم تحدث حسن حنفي عن [illegible] العصري [illegible] في تحقيق [illegible] بين الفروق والتكتلات فهو [illegible] الاباء الفكريين لاستعلاء [illegible] الذي **جاء فارغا من محتواه حسب زعم الدكتور الترابي .**

[illegible] الحلم الذي [illegible] الاهر [illegible] لسودان [illegible] حكمه بالاسلام [illegible] في عقدة [illegible] هامسيا [illegible] على [illegible] الاستعلاء [illegible] على بعض [illegible] صدقت [illegible] على بعض [illegible] على [illegible] عجزا [illegible] عن بعضهم [illegible] على عصبهم [illegible] بعضهم [illegible] فرض [illegible] والمعرفة [illegible] على حضارات [illegible] كتب [illegible] الذي يقول هذا [illegible] محمد [illegible] هي [illegible] الفكرية [illegible] الوقف هي [illegible] يعرف السودان [illegible] وغاسة [illegible] وقل [illegible] وبيريرية [illegible] هذا [illegible] سعى [illegible] الخير حسب [illegible] لاستشراف [illegible] عصري [illegible] لانتصارهم عن [illegible] لامرين [illegible] نفس [illegible] فتكروا لسوء [illegible] فكانوا مع كل قصورهم [illegible] وتقصير [illegible] حضارة في العالم [illegible] لاخرون [illegible] لتكلا وحضرموت [illegible] لقد [illegible] على ايديهم قيادات [illegible] موقعها [illegible] في [illegible] لحه القصى من جزيرة العرب وكان منهم [illegible] [illegible] الاسلام عالية في بلاد التكرور وكان منهم الأطبا [illegible] الذين احتفى اسمدوهم مكان [illegible] في سجلات [illegible] الادب [illegible]

اسحاق الماحي والدكتور محمد حمد ساتي والدكتور النذير دفع الله. وكان منهم التقنيون المتمرسون الذين ظلت تتخطفهم دول مجاورة للاسترشاد بفكرهم وحكمتهم مثل شيخنا الجليل محمد احمد [illegible] و [illegible] ومحاسبيهم المؤسسات الاقتصادية مثل استاذنا احمد متولى العتباني. وكان منهم المربون الفحول الذين عبروا البحار في الاربعينات الى ماوراء بحر الظلمات (المحيط الاطلسي) ليحدثوا العالم عن التخطيط التربوي والتدبير الاقتصادي والاجتماعي للتعليم مثل مربي الجيل عبد الرحمن على طه الذى كان يحاضر في جامعة كولومبيا في الاربعينات عن البعد الاقتصادي والاجتماعي للتعليم قبل ان يخرج البروفسور فيرى بنظريته حول اقتصاديات التعليم. وعلينا ان نتجه الى حديث عن السودان المعاصر ووارده وسكانه في فترات معلومة على الساحة الدولية او حديث عن اسماء المبرزين الذين يحتلون مواقعهم في دواوين المؤسسات الاقليمية والقارية والدولية. فالسودان في واقع الامر لم يعرف الهامشية الا عندما تسنم زمام امره في السياسة والقانون والاقتصاد المشعوذون والمهووسون وتجار التمائم والرقى. واسماؤهم جميعا معروفة ايضا ان تذكركم بسوئكم. وقد قبل «الصحويون» ان يجلسوا في المقعد الخلفي وراء هؤلاء الامساخ لا كمرددين لكل حرف قالوه فحسب بل وكدعاة لكل ضلالة نشروها على الناس.

النهج الإسلامي والبعث الحضاري :

ولنكتف هنا بحديث الدكتور العالم عن انحساره ثم له نعود في موضوعات اخرى. لنترك حديث الدكتور ونتناول رجلين اخرين من دعاة التحضير الاسلامي في إطار المنهج الاسلامي الذى كان سائدا. ننتقل بالمقال الى حوار مع اخوين ثبتين ونبيهين من مقيم ووسائح غربي لا يعرفهما الكثيرون ولا يعنينا كثيرا ان يعرفوها ولانحمل على الوقوف عند مقولات الصديقين الا انهما من ذوى العقل والفضل ومن اهل الحجى والرصانة فما اكثر الذى قاله الاخرون من سخف لايستحق الوقوف عنده، او الاستزادة منه. والرجلان اللذان اشير اليهما هما الاخ الدكتور عون الشريف (وزير الشئون الدينية لخمسة سنوات في عهد النميري) والأخ الاستاذ دفع الله الحاج يوسف (رئيس القضاء في بال العهد الصحوى)

كتب الصديق الدكتور عون بحديث نشاس [illegible] الصحافة ٢/١/١٩٨٤ عن المؤشرات الحضارية في المنهج الاسلامي النميري. وعون نفسه كان يوقع عن اكثر الناس منفصلة في [illegible] الصحوى للاسلام [illegible] ولا تمنع [illegible] ١٩٨ [illegible] [illegible] الاسلامي النميري [illegible] [illegible] للبعث الحضاري [illegible] وعلى [illegible] الكل [illegible] يستوحى [illegible] من [illegible] النميري [illegible] المنهج الاسلامي [illegible] الاسلامي

كيف ، بكل مافيهما من كتب عن الاحياء وتكتب على لموتى ولو قدر الله للنميرى ان يبقى فى الحكم لاستشرف كل مافى كتاب النحو من ادوات لاستفهام ' كما نادر فاحمد الله ان الصديق عون لم يبح منحى صديق نا اخر من اساتذه الجامعة زل به اللسان فقال ب , النهج الاسلامى لمدا ') هو عظم مكتب فى الإسلام بعد إحياء علوم لدين للإمام الغزالى وعلى الدكتور النقد قد قرء رسالة النميرى (و رسالاته) كما قرء ابن رسيق ديوان العباس بن الاحنف شاعر انسيب الرقيق فمع رقه نسيب العباس إلا ان ديوانه قد حفل بتقعر وركاكة دفعت ابن رسيق لنفور عنه بعد لاتحرج من ذلك الديوان لا بحماة وقليل ماء ومن ان استكشف ابن رسيق واحده من هذ القليل الجيد فى شعر العباس حتى قال ، رب جوهرة فى مزبلة ' فما هى هذه الجوهر التى القاها صديقنا العون فى « المزبلة » النميرية ؟

يقول الدكتور ، ن جوهر هذا النهج الاسلامى ثوره حضارية تسعى الى استبدال نظام للحياه وللفكر بنظام اخر غايته ان يستعيد هذا لشعب شخصيته الحضارية التى ضاعت ما ضاعها فى عهد الاستعمار فانبترت عن منابعها وانفصلت عن جذورها ووصلها الاستعمار فى معظم جوانبها لفاعلة بنظامه الاجتماعى والثقافى فاصبح التعليم فى جوهره يستوحى قيم حضارة مغايرة لحضارة الشعب وكذلك الامر فى اقتصادنا وفى قانونا وفى إدارتنا ، وفى كل جوانب حياتنا الفاعلة » .

ولاعتبار على هذا الحديث ، ن كان هدفه هو تجاوز المسخ الثقافى والتبعية الحضارية التى تعانى منها دول العالم الثالث اعلنها . فالذى قال الدكتور ينطبق على السودان كما ينطبق على غانه وغرغانه فالمسخ الثقافى هو الميراث الثقيل الذى خلفه الاستعمار ، ب كان اسمه ، الاستعمار البريطانى او الفرنسى او البلجيكى ، ثم كرسه وارثو الارض من بعد وهم النخبه الحاكمة تسميها الحديث لتمثل انماط الحياه الغربيه عن الاستعمار ومن الجانب الاخر فان التبعية الحضارية هى بالضرورة ، تبعية اقتصادية لا سبيل للفكاك منها لا بالانعتاق من سيطرة لاقتصاد الدولى الراهن وإعاده هيكلة العلاقات الاقتصادية بصوره اكثر عدالة .

ومع هذا فان كان هذا جهد لمعالجه الداء هذا لمسخ الثقافى او التبعية الاقتصادية ـ ويعنى بالجهد السياسات المحددة والبرامج المرسومة والتطبيق العملى لا التغنى بالشعارات لأن البناء لايعنى عن الاداء ـ ان كانت هناك مثل هذه السياسات فى بعد الاسلامية ، الجديدة فى السودان ثم نتروك بنا نعد ونعود هذه مرة اخرى الى جهد رواد الاستقلال الذى ، جاء حاملا من المضمون الثقافى كما اورد الدكتور الترابى واشرنا اليه من قبل نعود إلى جهود مربى الجيل عبدالرحمن على طه فى ربط التعليم بالبيئة المحلية فى تجارب تحت الرضا لغرس مفاهيم الديمقراطية والتربية الوطنية فى مناهج التعليم ونعود إلى جهود

رجل الدولة المقتدر ميرغني حمزة وهو بدأ عهده كأول وزير لتربية في حكومة الازهري الاولى بالعمل من اجل تعريب التعليم وتحديثه في التربية السودانية ومن ذلك البحثة الدولية التي كونها برئاسته المربي الكبير محمد فريد توحيد وتولى سكرتيرتها الاديب المحرر الدكتور احمد الطيب حمد وسنة نصا سعيه الحثيث بناء قاعدة مهنية وسيطة بانشاء المعهد الفني باعتباره وجود مثل هذه القاعدة امر ضروري لاي تحديث وتنمية وسنة عمله على نزاء الجزيرة السودانية بمعارف جديدة لاستيعاب ابناء السودان بدون اكتسابها وكان في هذا اول المبادرين بارسال البعوث الى امريكا - وللمرة الاولى في تاريخ السودان - بغير البعثات العلمية في الفلاحة والهندسة الزراعية والبحوث العلمية مما جعله من وزارة الزراعة بعد بضع سنوات اكثر الوزارات احتفالا بالكفاءات العلمية وقد يتبادر سائل ما شأن التدريب المهني والبحث العلمي بالتأصيل الحضاري ؟ ونقول بان الذي يسعى للتأصيل الحضاري لايملك ان ينظر للحاضر بمعزل عن الماضي ، كما لايملك ان ينظر للمستقبل بمعزل عن الحاضر فاهم مايميز الحضارة عن الثقافة البدائية او الراكدة هو الثبات مع التطور ثبات القيم المطلقة وتطور المناهج وانماط الاداء والقيم النسبية التي تتبع هذه الانماط الادائية فلو وقف جهد الاوائل عند التعريب لما افلحوا في شيء كان مسعاهم هو حماية الخصائص الثقافية في نفس الوقت الذي يعدون فيه السير للحاق بركب الحضارة **الإنسانية ، ولا سبيل لهذا اللحاق بغير العلم والتقنية .**

ومن المفارقات العربية ان اكثر العقبات في سبيل هذه الثورة الثقافية ، في العهود التالية ، كانت هذه الثورة هي عودة للمنابع وحتى جهد محدودا لقوله التعليم ليكون اكثر ارتباطا بالواقع وبحتياجات الإنسان والبيئة) كانت من اكثر الناس صراحا حول التنمية والتحديث او التأصيل الحضاري على خلاف مشاريعهم ومنابعهم الفكرية فطوال سنوات حكم مايو الاولى حتى منتصف السبعينيات طلب جامعة الخرطوم مثلا ، هي الصرح المنيع الذي يحول دون اي تغيير كيفي في التعليم الجامعي وتحدث هذا ، على وجه التحديد ، عن مناهج التدريس ، واولويات البحث العلمي وترشيد الإنفاق بالصورة التي يتوافق معها هذا الانفاق مع خطط التنمية الشاملة ومن الجلي الواضح ان اي تغيير كهذا كان سيقود بالضرورة الى إنهاء الاقطاع الاكاديمي ولم يكن بارون هذا الاقطاع هم بعض ساسة الجامعة فحسب بل بعض الوزراء الذين جاءوا الى دواوين الحكم من الجامعة ولم يكن معارضة هذا النفر من العلماء للتحديث - في كثير من الاحيان - معارضة موضوعية بل ذاتية لانها تنطوي من تعاضد مع مصالح ومطامح فئة هم منها واليها عائدون . فالاعتذار الموضوعي يقول بان النظام الذي يرفع شعارات ربط التعليم بالبيئة ، وترشيد الإنفاق الجامعي بالصورة التي ينفق فيها على العلم اكثر مما ينفق على الإدارة (ويعني بالإنفاق على العلم - بجانب التأهيل اللازم للمعلمين - توفير الكتاب والمختبر وادوات البحث) ان الذي

[illegible] تصبغه محددة قد تمس ، فيما تمس ، مصالحه وتطلعاته .

[illegible]

[illegible] الاشتراكية العلمية ؟ وهو أمر [illegible] لا أوجه الذين يتساءلون [illegible] فالاشتراكية العلمية منهج وليست مرحلة تطور حتى نقول [illegible] واجب هو حق محتمع الاشتراكية العلمية [illegible] نقول أن أولئك السعداء بالرغم من كل الدعاوى قد انتهى حل جهدهم في العمل على تصفية خصومهم المتمرسين [illegible] أو على الأصح [illegible] المدرسين في الجامعة وكل من يناقشه ويبث الخصوم [illegible] التنوير أسلوب لمركسة التعليم [illegible] ان كل هذا مسعاهم - هو اعادة النظر في المنهج وهو العمل الدرعة الصفوية في اهداف التعليم . وهو الربط لاوثق بين التعليم والسنة فمركسة التعليم لاتعني [illegible] ولا تحقق [illegible] الجامعة في مجتمع [illegible] فكل هذه [illegible] في الجملات [illegible] الانتخابية في [illegible] الجامعة ولكنها لاتحقق [illegible] الحضارية لاية جهة تريد سواء كانت هي الاسلامية او الماركسية او الليبرالية [illegible] هذه القرارات المسطحة لاتستطيع تحقيقها كثير من متطورات الامة وحقائق [illegible] ثم الحقب السياسية الزائلة [illegible] ما الجهد الاجدى في التحديث فيقتضي الانكباب والبحث والتمحيص [illegible] يوسف [illegible] يقتضي مع هذا قراءة فاحصة تلغي مايحسبه البعض بالجمود اسوروبة وتلغي الامتيازات المكتسبة وهو امر لايطيقه من حسب الامور بعدد الاصوات في الانتخابات [illegible] بالاعتكاف في بهدتها [illegible] دعاة النظر في منهج العلم بنصب [illegible] والتحيز [illegible] بالتسليم التي تريد [illegible] تعيد النظر في مناهج التاريخ الوطني [illegible] تاريخ الحركة [illegible] او وصي او [illegible] او سيقى تتمثل عصبية [illegible] الجديدة في عدم [illegible] في [illegible] المناهج الاساسية [illegible] صدق [illegible] معاهد [illegible] في [illegible] الجامعة كمعاهد [illegible] الاقتصاد [illegible] وهي [illegible]

ويجسد [illegible] في [illegible] في سلمة التعليم [illegible] كل [illegible] [illegible] كالعلوم [illegible] هؤلاء [illegible] الاسلام [illegible]

هو الجغرافيا ، وهو الرياضيات ، وهو العلوم ولو كانوا صادقين في مقولاتهم بأن الإسلام لايعرف كهنوتا ولايعرف رجال دين لما ذهبوا لهذا الاختيار القصدي نحو معلمي الدين ولو كانوا جادين في دعواهم لحضارية إسلامية لسعو لتأكيد أهمية المعارف الحديثة لتصور المسلمين كما فعل المأمون وإلا فسيظل التساؤل كما تساءل شكيب ارسلان قبل عقود من الزمان مضت (لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم) ثم جاء عهد الصحوة وانطلقت الصيحات من جديد لانقاذ الجامعة . هذه المرة من براثن الرجس الثقافي الوافد و لانتقال بها إلى مشارف الحضارة الإسلامية فما هو إنجازهم في هذا ؟ كان قصارى جهدهم هو إنشاء المساجد والدعوة لإحياء نار القرآن في الجامعة وسكنت عبادة العابدين من مسلمي الجامعات في حاجة إلى مسجد جديد . ولا احتاجت احياء نار القرآن في السودان إلى حلقة تضاف إليها في قلب جامعة الخرطوم ، فنار القرآن لم تنطفيء في نجوع السودان القصية والنائية ولو وقف المأمون باعث الحضارة الإسلامية عند حد بناء المساجد لما كانت هناك حضارة إسلامية وإنما بعث المأمون هذه الحضارة بإنشاء دور الحكمة ، وتبني العلماء و الإغداق عليهم ، وتشجيع الباحثين على الاغتراف من ينابيع التراث الحضاري الانساني وعلى كل علم يكن المسجد في صدر الإسلام أو في ضحاه دار عبادة ودير رهبانية وإنما كان هوالمدرسة ، وكان هو المكتبة ، وكان هو قاعة المحاضرة والمناظرة ، ففي المساجد ولدت مدارس الفكر الإسلامي ، وفي رحابها تجادل أهل النظر والاستدلال ، وفي ظلال أروقتها تقارض فحول الشعراء الشعر ، وتحت قبابها نشأت مجالس النحو كمجلس الفراء في مسجد الكوفة ومجلس سيبويه في مسجد البصرة ، ومجلس المبرد وابن جني في مسجد بغداد كما لم يكن لأزهر الشريف مسجدا للعبادة فحسب بل كان معهدا للدرس ودارا للكتب وسوقا للوارقين

بيد أن حضارة الانسان في هذا الزمان قد تجاوزت عموم الاولين إلى مالا يمكن دراسته في المكاتب والمساجد فتراث الإنسان الحضاري في عصرنا هذا هو العلم والتكنولوجيا والتكنولوجيا ليست هي السيارة والتلفاز ، وليست هي المفاتيح والآلة الحاسبة ، وإنما هي العقل والمنهج اللذان صنعا كل هذا فوراء تلك الاليات عقل اجتماعي ان التأصيل الحضاري الاسلامي يبدأ ولا بالاهتمام بهذه المعارف حتى لانحكم على انفسنا بالحياة خارج الحضارة المعاصرة ، ثم يتم بالعمل على إعادة النظر في مناهج درسنا لنغرس فيها قضيات القيم الموروثة حتى نعطي هذه الحضارة عمقا أبعد من عمقها المادي . وعندما نفعل هذا فإننا نحذو حذو سلف طبقوا المناهج المستحدثة التي تعلموها من الاخرين كيما يستعينوا بها على تطوير معارفهم حول الإلهيات والطبيعيات تماما كما فعل ابن رشد وابن سينا وهما يستهديان بأرسطو ، أو فعل شيوخ المعتزلة وهم يستلهمون أفكار الأفلاطونية الحديثة ان واجب هؤلاء الدعاة « الحضاريين » أن يكونوا أكثر حرصا على تطوير وسائل المعرفة الحديثة حتى لاينسلخ الإسلام عن العصر فيصبح دين فقه

الرتداري مشدود إلى الماضي فعبادة الله والتفكر في خلقه لاتتم باستظهار النصوص وإنما تتم بجهد العالم في المختبر ، وجهد الطبيب في المسرحة . وجهد الباحث المدقق في المكتبة فهذا هو الاسلام الحضاري لا إسلام المسريات التي لاتعرف من الإسلام إلا ايات الوعيد والنذير وبهذا وحده نوفق بين شمولية الحضارة العلميه التقنيه المعاصرة والخصوصية القيمية للحضارة الإسلامية أو بعباره أخرى نوفق بين السياق الحضاري الإنساني وخصوصية الحضارة الإسلامية .

ونجيء من بعد إلى حديث الأخ عون حول . القيم في اقتصادنا وفي قانوننا وفي إدارتنا » والتي استوحيناها من تعليم أحسن » ونريد أن نستدل بها قيما جديده في كل جوانب حياتنا الفاعلة . ولا حاجة إلى الحديث عن تنوير القانون فقد أوسعنا هذا الباب شرحا فصحت فيه كل مزاعم الصحويين حول الثوره القانونية الاسلامية فينقصر الحديث إذن على الاقتصاد والادارة ولا شك في ان حديث الأخ العون يوحي بأن هناك اقتصاد سلاميا بالمعنى للتكامل للاقتصاد - غير الاقتصاد الذي نعرف - كما أن هناك ادارة إسلامية غير تلك التي نألف ويكاد الصديق يقول بحديثه عن استبدال كل القيم في حياتنا الفاعلة بأن هناك حضارة إسلاميه غير حضاره الإنسان والتي هي حلقات منتسبة استطعت كل الحضارات بما فيها الحضارة الإسلامية . وعلى أي فما هي مظاهر السعية الاقتصادية التي نعاني منها . بل يعاني منها فقراء العالم ، وماهو الفيض الحضاري السخي الذي نريد تعميمه على هذه الإنسانيه المعذبة ويكون فيه خلاصها ،

تحدثنا أدبيات التنمية في العالم الثالث بأن كل أدواء هذا العالم - و بالحري أغلبها - هي أن الوضع الاقتصادي العالمي الراهن هو تكريس لعلاقات السيد والمسود التي عرفها العالم منذ بزوغ الرأسمالية الحديثة والاستعمار السياسي دول تنتج المواد الأساسية . ودول تصنع هذه المواد وتضيف إلى قيمتها ثم تصدرها من جديد إلى سواقها الحميمة بكل ماهي ذلك من تعقيد في موازين التجارة الدولية . وانعدام التوازن في علاقات الانتاج الدولي وسوء توزيع للعمل وظلم للانسان العامل في العالم الثالث ففي نهاية الأمر فإن الذي نشتريه من أسواق أوربا ليس هو الرداء أو أثواب القطن . وإنما هو جهد العامل الصانع وجوهر هذه الحقيقة المبسطة تتجمع كل القضايا مثل تراكم الديون والفجر في ميزان المدفوعات والاستغلال في جوهر النقل والتأمين والحواجز المصطنعة للتجارة إليه ولم تعد هذه الأفكار ملك الدين بل بدورها تشغل بعقول العالم الجديد بل أصبحت هي صيحة العالم الثالث كله وهو يدعى بالفقراء العالم الجديد ويمثل هذه الأفكار حجر الزاوية في مقررات الجمعية العامة للأمم المتحدة حول النظام الاقتصادي العالمي الجديد ويتذرع كل ميثاق اقتصادي لدول عدم الانحياز ويتشرف الانكتاد ويتوثر الأمة الدعوية

[illegible]

يتأتى إلا بتكاتف فقراء العالم وهم يصمون . فيمن يصمون . المسلم والمسيحي والهندوكي والماركسي بل إن هؤلاء الهندوك والماركسيين (الهند ويوغسلافيا مثلا) هم أكثر هذه الدول حماسا من أجل التغيير الجذري لهيكل العلاقات الاقتصادية الدولية ويتساءل عن الإضافة الجديدة التي جاءنا بها النهج « الإسلامي » لنقدمها لعالم الفقراء هذا حتى يفيد منها في صراعه ضد المطفقين الدوليين الذين إذا كالوا على الناس يستوفون . فلا شك أن هناك نظرية إسلامية ومنهجا إسلاميا يعين على هذا وإلا فبمدا لهج الدعاة بنقد الاقتصاد المنحوس ؟ أم نحن نقول بأن كل ما فيه صلاح الإنسان وإسعاده الغاية الشامخة . فهو نسب للإسلام حتى وإن جاءنا من الهنود والمنحوس والذي نتحدث عنه مرة أخرى ليس هو الشعارات ولا إعلان المبادئ وإنما هو برامج العمل ومناهج الأداء وأساليب التوجه في كل واحدة من هذه القضايا . سيما ودعاوى الدعاة لاتقف عند حد الإشارة بقيم الدين السامقة من ذهب إلى الحديث عن نقد حضاري شامل في السياسة كما في الإدارة . وفي الاقتصاد كما في الاجتماع .

ولاشك في أن هذا ينطبق أيضا على الوجه الآخر للاقتصاد وهو الوجه الداخلي فما الذي أتانا به النهج « الإسلامي » من مناهج اقتصادية حول الإنتاج وحول التوزيع وحول الادخار أكثر من إعلان المبادئ والنوايا الطيبة ؟ فقد ظلت الدولة السودانية - مثل كثير من دول العالم الثالث - تنطلق في سعيها من أجل التنمية والعدالة الاجتماعية مناهج تنموية مغروسة جاء بعضها من الشرق وبعضها من الغرب تتمثل في التخطيط المركزي والسيطرة على قمم الاقتصاد ، ووسائل الإنتاج والتوزيع ووضع الحدود الدنيا والحدود العليا للأجور ، واستخدام السلاح الضريبي للحد من الاستهلاك وتوجيه التجارة والضمان الاجتماعي إلخ وهذه كلها نظريات ومناهج اجتهاد من غيرنا وطورناها بواقعنا بدرجات متفاوتة فما الذي أتانا به النهج الإسلامي كمنهج حضاري متكامل يهدف الفكر الاقتصادي ومعالجة مشاكل الاقتصاد الهيكلية والموضوعية بصورتها المتكاملة ؟ ولم يزل اقتصاديون يتحدثون بنفس هذه المناهج التي ورثوها ويحققون نفس النتائج التي حققوها في الوقت الذي كان هذه عناوين الاقتصاد الإسلامي في شعار شاعر بالحديث عن الزكوات وبالتفسير [illegible] وأدبيات تحفظها ذاكرة لوحها [illegible] التي لم يعد فيه هؤلاء ويرددون الصحابة [illegible]

[illegible] الاقتصاد يصدق أيضا على الإدارة [illegible] كثير من هذه [illegible] من تجارب [illegible] وصفقات في بعض الأحيان نصفها [illegible] في دول [illegible] الإيكونومية المحلية [illegible] وصوتية من مستحدثات الإنسان قد [illegible] الأمور [illegible] [illegible] الإدارة [illegible] تجربة [illegible]

تنظيم الدواوين وأفاد من تجربة الروم في بيت المقدس . كما أفاد العباسيون من تجارب الفرس أيضا في إنشاء الوزارات . فما الذي يحمينا اليوم في دولة ناشئة تعاني حتى في توفير أساسيات العيش لأهله . وفي ظل أمام لاهو في أحيان عمر ولا هو في علم لعمر . في أن نقول بأننا سنكون رسل حضارة بلا إنسانية نعلمها فنون الإدارة وهي ضرورة لا نطوعها حتى في توفير الغذاء لأهلها كما فعلت الهند اللاإسلامية لسكانها .

ويجيء من بعد إلى حديث صديقنا رفيع الله . تحدث الأخ الأستاذ في حق أداء القسم بقضاة الخرطوم وقال : ينبغي أن ينظر إلى التعديلات التي تناولت القوانين والبنية الهيكلية لهيئة القضائية من منظور أوسع وأشمل لأنها في حقيقتها تعبير حضاري عميق الأثر متعدد الأبعاد وتأصيل فكري وثقافي في إطار معاصرة . (الصحافة ٢١ ١٢ ٨٣) وأتبع الأخ رفيع الله هذا الحديث بحديث آخر للأيام (٢١ ١٢ ٨٣) جاء فيه : إن القضاء قد انتقل من الوظيفة العامة إلى العمل الأخلاقي . وإن إصدار هذه القوانين الجديدة كان تحقيقا للاستقلال الثقافي والفكري والقانوني ويعتبر آخر عمق الاستقلال مضمونه الفكري والثقافي . ولابد أن أشير بصدد إلى أن صدور القوانين الجديدة يعتبر تأصيلا للفكر والإيديولوجية التي يقوم عليها نظام حياتنا ويحكم تطويرها وتحديد رسالتها في الإطار القومي والإقليمي والدولي . ومرة أخرى نجانا بادعاء يقول بأن تلك القوانين النابعة - وهي شبيهة لأنها قامت على أحكام الإسلام وتحريف القانون الوضعي - تمثل نقلة حضارية . وتمنح بعدا صاعدا لاستقلالنا . وتجعل للسودان رسالة لا في الإطار القومي فحسب بل وفي الإطارين الإقليمي والدولي . ولاشك في أن الصديق الأستاذ . وهو من أعمق الناس تصغير القساوسة الذين صنعوا هذه القوانين بل التحلوها . لابد أن يكون من أكثر الناس إدراكا لأن الوجه الحضاري لايمكن له أن ينبعث من مخلوقات لاحضارية أصلا لأنها تعيش خارج إطار التاريخ ، هذا إن أحسنا الظن بهم .

إن الخط القاتل الذي وقع فيه كل أصحاب المقولة حول الوجه الحضاري لقوانين الصحوة السميرية خط مزدوج جانبه الأول هو ظنهم (وهو ظن نوحي به مقالاتهم) بأن هناك تضادا بين الأصولية والتجديد . وجانبه الثاني هو زعمهم بأن هناك حضارة إسلامية محضة بالمعنى المتسم للحضارة . والقول بالتضاد بين الأصالة والتجديد لامفهوم التناقض الجدلي . وإنما بمفهوم القطيعة البائنة يقود بالضرورة إلى التمسك الأعمى بالأصول لا كقيم دينية وإنما كمؤسسات ومناهج وشرائع استنبط العالم الأعم منها بشر مثلنا باجتهادهم . إن الحياة الإنسانية تستوعب الكثير مما لم ترد فيه نصوص قاطعة . كما أن مسيرتها يعمرها الكثير من المحن والقضايا المستجدة مما يقود إلى تعدد الاجتهادات في تفسير القطعي وتأويله . وليس أكثر من أن ننظر إلى التطور في كتب التفسير لنعلم بهذا بدءا بأول التفاسير للقرآن (تفسير عبدالله بن عباس) ببساطته وصموده بساطة المشاكل التي كان يعالجها . ثم عبورا بالتفسيرات الواسعة التي تعددت أحرفها وتنوعت

الامام فمكان شيشرون في المكتبات ودور التوثيق ومكان قيصر واغسطس في المتاحف وسيرتهم جميعا سقى دراسا هادئ وحافزا قويا لاحفادهم بدلا من ان تكون محل مباهاة خطابية وتفاخر بلاغي فالحديث عن الماضي التليد هو انعكاس لعقدة نقص ، والتدبير المطلوب هو التمني في كيف حقق السلف الصالح انجازهم التاريخي العظيم .

الحضارة الإنسانية والدوائر المتداخلة

إن الحضارة بمعناها الشامل كلها حضارة انسانية تسير اخذا وعطاء في دوائر يتداخل بعضها على بعض وقد اسلفنا الاشارة لإثراء حضارة الانسان للميراث الحضاري الإسلامي ، وعلينا تعيد القول بانه لولا استيعاب الحضارة الإسلامية لفكر الأولين لما ورث العرب حضارتي الرومان واليونان فقد افقد العرب تلك الحضارة بعد أن ضوع عصبها وكاد يجف منها الساق ومع هذا فان اردنا أن نتقصى في عملية التراوح هذه لاستطيع ان نقف بالفلسفة الإسلامية عند ابن سينا ، ولاستطيع أن نقف بالفقه الدستوري عند الماوردي وابن تيمية ولاستطيع ان نقف بعلم التاريخ والاجتماع عند ابن خلدون ، ولاستطيع أن نقف بفقه القانون عند مالك وابي حنيفة فالبعث الحضاري الجديد لابد له من فارابيه ، وابن سينا وابن خلدونه ، ومالكه الذين يقرأون الماضي ويستوعبونه بعين الحاضر كما علينا ان نذكر دوما أن فكر الماضي هذا قد حصنه للكثير من الصراعات وهي ليست كلها صراعات فكرية موضوعية ، فهناك صراع السلطة ، وهناك التبرير الفقهي للطغيان وهناك الإرهاب الفكري الذي حمل بعض المفكرين على التقية إن لم يكن النفاق كما ان هناك الخط الموضوعي في الاحكام شأن كل البشر الخطائين وما أصدق عمر الفاروق حين قال « لاتجعلوا خطأ الرأي سنة الأمة » . وكأنما بعمر اراد أن يقول ما أكثر ما أخطأ المجتهدون ولا يجب أن يحسب خطؤهم هذا على الإسلام ومن غير عمر قادر على قول هذا وهو الذي لم يستنكف من أن تخطئه امرأة ؟

ومهما يكن من أمر فان الإجتهاد في هذا العصر لأكثر مشقة منه في العصور الخوالي ، بسبب التطور الذي شهدته الإنسانية ، والافاق العلمية الرحبة التي استكشفها العلم ، والمعارف الحديثة التي توافرت للإنسان عن الطبيعة من حوله والمناهج المستحدثة في البحث والتحليل والاستقراء فان كنت دعوانا تقول بصلاح الإسلام لكل عصر فلابد لنا من منهج يفضي إلى التوفيق بين حقائق الإسلام الكلية واستكشافات العصر الحديث ومن هذا الاجتهاد من يطيقه الفقهاء لمحدودية سقفهم العقلي ، وبالتالي انقطاع صلتهم بهذا العصر وحضارته إن الاجتهاد لتأصيل الحضارة المعاصرة في الفكر الإسلامي والقيم الإسلامية يتطلب أول مايتطلب الإلمام بعلوم العصر بما في ذلك مناهج البحث الحديث بما كل الحضارة الإسلامية فقه وعبادات ولا كل الحضارة المعاصرة هي الخمر والميسر

قضاياها بتعدد القضايا المستحدثة وتنوعها ، سواء كان ذلك في التاريخ و السيرة أو الفقه أو النحو والصرف والبلاغة فالرازي مثلا وهو من أكثر من عمدوا إلى الاستطراد من المفسرين بدأ تفسيره لسورة الفاتحة بالقول « في أعوذ بالله عشرة آلاف مسألة » وهكذا رأى المسلمون بعد تفسير عبدالله بن عباس الصامر (وابن عباس هو الراسخ في العلم الذي يعرف متشابه القرآن ومتشابهه) تفسير الطبري الكبير في ثلاثين جزءا ، وكشاف الزمخشري في أربعة أجزاء ، وجامع أحكام القرطبي في عشرين جزءا وتفسير ابن كثير في عشرة أجزاء ومفاتيح الغيب للرازي في ثمانية أجزاء ودع عنك المحدثين وما كل هذا إلا لأن القديم المنقول لم يعد يجدي في تفسير الظواهر المستحدثة فتكاثرت الشروح

وعلى أي فإن هذا اللون من الأصولية مكابرة تاريخية ولهاث ملهوف وراء الأوهام التاريخية باعتبار أن كل واقعة أو حدث أو مؤسسة - إن نظرت إليها خارج إطارها التاريخي - تصبح وهما ورماسة خالصة ويجد هذا اللهاث طابعا مأساويا عندما يحاول المرء قسر هذا الماضي على الحاضر فالتأصيل الحقيقي لابد له من أن ينطلق من دراسة التراث بهدف تنقيته لا بهدف إعادة تصنيفه لأن إعادة التطبيق لا تعدو أن تكون أصولية سلفية ارتدادية إن لم تكن استحمارية أما الخطأ الثاني حين تفرد الحضارة الإسلامية فإنما هو في حقيقة الأمر رد فعل غير معافى من عقدة استعلاء هي بدورها انعكاس لعقدة نقص فالمسلمون مع كل ماضيهم التالد وتاريخهم المجيد وتراثهم الحضاري الوارف ، وثروتهم الضخمة ، يقفون اليوم في آخر الركب ضعفا بعد منعة ، تستباح حماهم وتبدد ثرواتهم ويستذل كابرهم فيتوسلون بالماضي ويلوذون بالسلف ، وكل هذا وهم وأباطيل إذ لا سبيل لخروج أمة الإسلام من مأزقها التاريخي إلا بلم الشتات واقتحام حضارة العصر وعلى مسئولية الأصوليين الارتداديين بفهمهم المتيبس للإسلام لا تقل عن مسئولية الساسة القاصرين عن ولوج هذا المغترب الحضاري ولا سبيل لهذا الاقتحام الحضاري إلا الوسطية الوسطية التي تأتي النهج الانعكاسي في حضارتي الشرق والغرب بكل ما فيهما من شرور ، ولا تصدها عقد النقص والاستعلاء عن الافادة من التراث النافع للإنسان سواء جاء من الشرق أم من الغرب . أما أن يعيش المرء في ماضيه يمضغ الذكريات ويتغنى بالأيام الخوالي فإن هذا لن يفيده في شيء ولنا في اليابان أسوة إذ أفلحت في التوفيق بين التراث المتحدر والحاضر العصري النافع ومن المحزن حقا أن نشير إلى أن حركة التحديث في اليابان (عهد الميجي) بدأت في نفس الوقت الذي بدأ فيه التحديث في مصر على يد محمد علي باشا وكان حكماء مصر آنذاك يدعون إلى مثل هذا التزاوج بين الحضارات ومنهم رفاعة رافع الطهطاوي الذي كان يدعو للتلاقح الفكري ويسميه المخالطة أو مغاطيس المنافع وكان رفاعة رافع الطهطاوي واحدا من رواد التجديد الإسلامي إلا أنه حورب واتهم في دينه كما دونا أيضا في التاريخ المعاصر تجربة إيطاليا التي نهضت من كبوتها بعد الحرب ثم تصاعدت بالتطور الصناعي حتى سبقت بريطانيا مهد الثورة الصناعية ولو وقف الإيطاليون يباهون بآبائهم شيشرون وكتافيوس وقيصر وأغسطس لما خطوا خطوة واحدة إلى

والانحلال. فالتلاقح الحضاري الحقيقي من النقلة الحضارية، إنما يجيء من التولد الجديد النابع من ثقافة العصر مع تلك المترسبة في وجدان الناس وسلوك هذا التوليف سيظل أبد الآبدين أسرى الماضي المندثر بالرغم من كل الهيئات الأصولية المعوقة للتطور. فبالرغم من أن هذه الهيئات هي تعبير صادق (إلا عند المتاجرين بها) عن رغبة الناس في تأكيد الذات فإنها لا تحقق نقلة حضارية. إذا كان قصارى جهدها هو الهدم العشوائي والتدمير غير المرشد لكل مكتسب **حضاري عصري مثل الذي نشهده في إيران اليوم.**

ومن المؤسف أن نقول إن فقهاء عصر النهضة (الأفغاني، محمد عبده، رشيد رضا) كانوا أكثر وعيا بهذا الفهم المتطور للاجتهاد من فقهاء اليوم. ولا شك في أن إسهام الإمام محمد عبده في البعث الحضاري كان أكبر بكثير من إسهام صنوه الأفغاني، وتلميذه رشيد رضا. فقد ركز الإمام أعماله كل جهده في التفسير بالبعد الحضاري للإسلام والدعوة للاعتراف من القيمة الحضارية الإنسانية، وإقصاء الانغماس في السياسة كما فعل الأفغاني أو رضا بل كان يسمي السياسة بالدسائس. وللإمام آراء فريدة حول الاجتهاد منها أن الاجتهاد حق لكل مسلم وليس وقفا على من يسمون برجال الدين. كما لم يجنح الإمام للطعن في مخالفيه الرأي لأن في الفقه الإسلامي متعرف بعلم الخلاف. والاجتهاد عند الإمام ليس وقفا على فقهاء المؤسسة الدينية قديمهم ومحدثهم. فعلى حد قوله، لكل مسلم أن يفهم عن كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله دون توسيط من أحد من سلف، ولا خلف وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله لفهم كقواعد اللغة العربية وآدابها وأساليبها وأحوال العرب خاصة في زمن البعثة. وما كان الناس عليه زمن النبي (ص) وما وقع من الحوادث وقت نزول الوحي وشيء من الناسخ والمنسوخ من الآثار فمن لم تسمح له حاله بالوصول إلى فهم الصواب من السنة والكتاب فليس عليه إلا أن يسأل العارفين لهما. وعليه أن يطالب المجتهد بالدليل على ما يجيب به سواء في أمر الاعتقاد أو في حكم عمل من الأعمال. فليس في الإسلام ما يسمى بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه". (وسائل التسامح الإمام لمحمد رشيد رضا). ولا شك في أن هذا القول المقاطع من الإمام عبده أن به كملة لكل من حسبوا أنفسهم ظلال الله في الأرض يكفرون من خالفهم الرأي ويسندون من عارضهم الفكرة ويحسبون أن لا رأد ولا ناقض لما حكموا به أو أفتوا.

ولم يعرق الإمام فيما كتب أو يعرق الناس معه في الفروع والجزئيات مثلما يفعل بعض المتسمين بالإسلام من رجال الدين في هذا العصر وإنما كان جماع فكره هو تأكيد الكليات الثابتة من الدين لأن بقاء الشريعة على امتداد الزمان رهين بقدرتها على تطويع الجزئيات للمستحدث. كتب الإمام يقول بأن "الشريعة باقية إلى آخر الزمان ومن لوازم ذلك أنها تنطبق على مصالح الخلق في كل زمان مهما تغيرت أساليب العمران. وشريعة هذا شأنها لا تنحصر جزئيات أحكامها والله قد جعل أساسها حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال (الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية). كما كان الإمام يغبط غير المسلمين على ما أنجزوا من عمران لأنه

يتمناه للمسلمين بل يرى إن مثل هذا الإنحدار هو ماحص الإسلام عليه الناس وكثيرا مايروى المتحدثون مقولة الإمام عبده عندما زار باريس للمرة الأولى فاستهواه نظامها ونظافتها وقال ارى إسلاما ولا ارى مسلمين وكأنما بالإمام العظيم يقول بأن جوهر الإسلام الحق هو مثل هذا النظور . ومثل هذا الانتظام ومثل هذه النظافه التى شاهدها فى باريس أو لا يرى الناس انور لشاسع بين إمام القرن الماضى وبين إمام "الإخوان" لدى لم يجد سبيلا على عظمة الإسلام غير الانتقاص من حضارة الرومان وحضارة العصر الحديث

إن ازمة المجتمع الإسلامى المعاصر هى وقوعه بين سفى الرحى وقوعه بين دعاة المنهج الانعماسى ، فى الحضارة الأوربية بشقيها الغربى والشرقى ، وأصحاب الفهم المتيبس للتراث الإسلامى فقد أخذ الأوائل عن الحضارة الغربية اشكالا وهياكل وانماط حياة دون أن يأخذو القيم التى تؤطر هذه الهياكل أو المنهجية التى تضبط مسار تلك الحضارة مثل قيم التسامح والموضوعية والمنهج العلمى فى البحث والتحليل . كما عجزوا فى ذات الوقت عن الإدراك الواعى لتسموية الإسلام فدعاة التشريق منهم ، مثلا ، اعتمدوا فى تحليلهم للتاريخ والمجتمع الاسلامى على أفكار كارل ماركس حول الأسلوب الأسيوى للإنتاج ولم يكن ماركس يوم أن قال بهذا ، يعرف شيئا عن تاريخ الإسلام ولا عن محتواه كمنهج شامل للحياة ولاتتريب عنيه فى هذا لأن مطلق المعرفة التى لجأ إليها هى المتحف البريطانى لا خزائن الحكمة فى الأزهر والقرويين واسطنبول وبغداد ، وكل هذه الاثار قد كتبت بلغات لم يعرفها ماركس مثل العربية و لفارسية ولم يجد طريقها إلى اللغات الأخرى إذ أن عهد ترجمة هذه الآثار قد جاء متأخرا وقد دفع هذا ماركسيى المشرق العربى لإسقاط أحكام غربية على الواقع الإسلامى مثل تصنيفات اليمين واليسار فى التاريخ الإسلامى وهم يطبقون منهجهم المادى الجدلى وإن استثنينا ماركسيى المغرب الإسلامى فلأنهم كانو أكثر اقتدارا وأبرع اجتهادا فى تحليل المجتمع الإسلامى ليس فقط لتمرسهم بمناهج البحث الأوربى الحديث ، وإنما أيضا لالتصاقهم الفكرى والوجدانى بالتراث الإسلامى باعتباره السياج الواقى ضد الاستعمار الاستيطانى الذى لم تعرفه مجتمعات المشرق .

أما دعاة التغريب فقد وقعوا فى فخاخ السلفية الأصولية حينما حسبوا أن الإسلام هو مايقول به هؤلاء الأصوليون وأن الاجتهاد فيه وقف على المؤسسة الدينية ومن حيث لايحتسبون حكموا على الإسلام حكما ظالما ، علما بأن الذى يحكمون عليه ليس هو الدين وإنما هو الفهم المتيبس للدين من جانب أناس غرباء على العصر ، وغرباء ، بتحجرهم ، عن جوهر الإسلام بالرغم من صدق إيمان بعضهم ولو أعمل هؤلاء المحدثون فكرهم وطبقوا مناهج البحث الجديد التى تعلموا لكان فى مقدورهم تجاوز التناقض المظهرى بين الدين والعصر بدلا من أن يتركوا أمر الدين لمحدودى السقف العقلى هؤلاء .

وعلينا لاختتام هذا الباب دون إشارة للإضافة الفكرية الكبرى التي قدمها بعض المفكرين الأوربيين الذين هداهم الله للإسلام ونتقى من هؤلاء الفيلسوف الفرنسي روجيه جارودي ونذكر في هذا المقام أن جارودي كان واحدا من الرجال الذين وجهت لهم الدعوة للمشاركة في مظاهرة السميري الدولية والمسماة بالمؤتمر الإسلامي ولم يفعل جارودي مافعله غيره من الذين اثروا النأي بأنفسهم عن الحياة التي ونكبت ضد الإسلام في السودان فتوسلوا معذرين بما يعتذر به الناس من مشاغل وإنما قال سفير السودان في باريس إنه لايريد لاسمه أن يرتبط بما يدور في السودان من علواء وإهدار لحقوق الإنسان باعتبارها أمورا تسيء الاسلام . كما قال بأن أقل الناس حذارة بالحديث عن الإسلام هم أولئك الذين لم **يجدوا في الإسلام غير القطع والبتر .**

كتب جارودي لمجلة اراميا اللندنية (ديسمبر ١٩٨٣) يقول بأن الإسلام قادر على الخروج بالإنسان مما سماه بأزمة الأمل إن تمكن المسلمون من فهم دينهم في إطار التاريخ لاخارجه وجارودي واحد من المفكرين - ومنهم المسيحي واليهودي والماركسي - الذين عاشوا وحمروا حضارة الغرب التكنولوجية إلا إنهم عرفوا عن بعض انعكاساتها الأخلاقية بالمعنى الفلسفي لكلمة اخلاق ومصدر هذه الأزمة فيما يقول الفيلسوف الكبير هو أن نموذج النمو الغربي قد انبثق من أحلام عصر النهضة والتنوير في أوربا وكان أبلغ تعبير لهذه الأحلام افكار ديكارت التي تجعل من الإنسان سيدا لطبيعته . وافكار ماركو الذي يقول بلسان الدكتور فاوست « ايها الإنسان بعقلك العظيم ستكون إلها » وقد قادت هذه الأفكار إلى إطلاق يد الإنسان ليصنع كل شيء ويخترق كل أفق بصرف النظر عن جدوى هذه الصناعة والاختراق . وبصرف النظر عن انعكاساتها الأخلاقية . وتدميرها للتوازن الضروري بين الإنسان والطبيعة فمعاناة الإنسان المعاصر كلها إنما تعود إلى هذا ومن مظاهر هذه المعاناة المسار الاستهلاكي المبدد . والإنفاق الحربي على التسليح بصورة تفتقد كل رشد وعقلانية (في عام ١٩٨٢ وحده انفق العالم ٦٥٠ مليونا من الدولارات على التسليح) . والتأثير الضار على البيئة . وتكريس الفقر في بعض أجزاء العالم (فعشر ما أنفق على التسلح كان يكفي لتوفير كل حاجات الإنسان الأساسية في العالم الثالث) وبما أن الثقافة تابع دلول للاقتصاد والسياسة فقد كان دور الثقافة الأوربية هو إضفاء الشرعية على هذا النهج من النمو بصورة تفصل بين الحكمة والعلوم والتكنولوجيا . أي الدعوة للتقنية من أجل التقنية ومن الجانب الآخر جعل هذا النهج التنموي المادي من الإنسان آلة فالإنسان عند الماركسيين عنصر عمل وطاقة إنتاج . وهو عند الرأسماليين أداة استهلاك تقودها المصلحة وبهذا أسقطت تلك الحضارة البعد الإنساني حتى ذلك الذي ورثته من ينابيعها الفكرية . مثل الإنسانية الماركسية عند الماركسيين أو قيم الحب والخير والجمال عند اليونانيين وبعبارة أخرى ألغت الحضارة البعد الذي يسميه الفلاسفة بتجاوز عالم المادة إلى ماليس من شئون الأرض

(Transcedental) وقاد كل هذا بالضرورة إلى شعور باليأس و الإحباط خاصة عند الشباب في أوربا وفي بعض الدول الاشتراكية (بولندا وتشيكوسلوفاكيا مثلا) بل قاد أيضا بعض الفلاسفة إلى يأس طاغ من الحياة يستوى في ذلك العالم البيولوجي مثل جاك مونو (الحائز على جائزة نوبل في مطلع السبعينيات) أو الفلاسفة الإنسانيون مثل الوجوديين فمونو ، مثلا ، ماعاد يرى في البحث وراء أصول الأشياء من طائل ، فكل شيء في الحياة إما ضرورة أو مصادفة وسارتر ، كبير الوجوديين حسب الحياة عاطفة بلا جدوى وهذا هو جوهر كتابه (الوجود والعدم) كما ذهب وجودي آخر إلى اعتبار الحياة جهدا تافها بلا طائل ، ونشير هنا إلى رأي البيركمي في (محنة سيسيف)

فكيف يعين الإسلام على الخروج من هذا المأزق ؟ يقول جارودي أن النموذج الإسلامي للنمو والثقافة يذكر الناس دوما بضرورة البحث عن ماهية الحياة فواجب العقل ليس هو البحث عن الأسباب بل وعن الغايات أيضا وقد حرص فقهاء المسلمين ، كما أسلفنا على التوفيق دوما بين الحكمة (الفلسفة) والدين ومن ناحية أخرى فإن الإسلام دين العقل يحض الإنسان مستوية كاملة في صنع مستقبله وتنمية قدراته ، شريطة أن يكون ذلك النمو ذا وجه إنساني ويخصص جارودي للقول بأن على المفكر الإسلامي إن أراد للإسلام أن يلعب دورا حضاريا

في مجتمع اليوم أن يبدأ :

أولا بإعادة النظر في دراسة التاريخ لا كما تعلمه من الغرب حيث حدد الغرب معايير النمو ، والقيم الحضارية ، وإنما بجهد ذاتي جديد

ثانيا الإدراك بأن الحضارة الإسلامية ماكانت لتنمو إلا باستيعابها لكل ماهو مفيد في الحضارات التي سبقتها وتلت في عاصرتها مثل اليونانية ، والفارسية ، والهندية ، دون استسلام لها بل بسيادة قيم الإسلام عليها

ثالثا ضرورة أسلمة المعارف الحديثة خاصة العلوم الطبيعية بالإلمام بها ثم جعلها مدركة للغايات قبل الأسباب فرسالة القرآن التاريخية هي تمكين الإنسان من تحقيق التكامل الانفتاحي بين كل ماهو خير وعدل وكل ماهو قوة حية في حضارات الإنسان .

فإن كان هناك إسهام حضاري إسلامي فهذه هي واسطته ، وهذا هو محتواه ، من هذا هو السبيل الذي انتهج آباء الحضارة الإسلامية الأول فأين كل هذا من دعاوى الإمامة المكذبة ، وتلبيس الفقهاء القاصرين ، وعلماء المتاجرين بالدين ؟

الفصل السادس

الأخلاق الإسلامية بين السقوط والوهن

« إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق »
(حديث شريف)

حضارة الشيطان والعري الأخلاقي

شهدنا في المقال السابق كيف نشر دعاة الصحوة لدينه بالنقلة الحضارية عبر إسلام وشريعة لم يقدموا للناس منهما غير حدود القطع والقتل والجلد في ظل نظام فاسد مهترىء لا مكان فيه لعدل ولا إحسان ومع هذا ذهب بعض الدعاة ومنهم علماء أجلاء وأساتيذ فطنون ، ومعلمون أفذاذ يبشرون بتلك البدع الجهلاء باعتبارها بديلا لحضارة العصر ويدهشون في دعواهم للتخصص الثقافي لوصف إنجازات العصر والإنسان بأنها حضارة الشيطان أو ما سماه الدكتور الترابي بالطاغوت وإنجازات العصر كما قلنا هي التلفاز ، وهي المذياع ، وهي العقل الآلي ، وهي ثورة الاتصال ، وهي السيرناطيقا وهي هندسة الأجنة وهي زرع أعضاء الإنسان ، وهي مناهج الإدارة الحديثة ، وهي الذرع الاقتصادي وهي الطائرة النفاثة التي تتجاوز سرعة الصوت وهي أشعة الليزر وهي الميكروويف والميكروفيلم وما قدم لنا واحد من دعاة التأصيل هؤلاء بديلا إسلاميا لأي واحد من هذه الإنجازات التي تلقي بكل ثقلها على الواقع الإسلامي المعاصر فيبهر منها من استطاع من الناهلين ويتمثلها من يعيش على قنائها الحضاري ، كل هؤلاء الدعاة في مأكلهم ومشربهم وملبسهم ومأواهم ووسائل ترحالهم الداخلي والخارجي ، وأنماط تعليمهم وتعليم أبنائهم ، ووسائل تشبرهم ، وفي علاج سقامهم بل وفي استرواحهم فيما وراء بحر الروم وبحر الظلمات لا في الطائف وكربلاء أو يثرب ودمشق الفيحاء ، وعن هذا هو الذي يحمل الناس للحديث عن شبهات النفاق أو العري الفكري لدى هؤلاء القوم النفاق لأنت تنكر الشيء وأنت تقيم عليه ، والعري الفكري لأن الرد على الخصوم ظل دوما لونا من الدباعوجية الدينية تتمثل في الانتحار بالشعارات والدعاوى المهزورة حول الفكر الوافد أو المستورد ثم تهم التكفير والتعطيل والارتداد وكأن الموضوع المطروح هو محاكمة الدين وليس تحليلا لتصور البعض لهذا الدين ، ماهيته ودواعيه ، ولا مرية في أن مثل هذا المنطق المغشوش يجعل الحوار العقلاني أمرا مستحيلا مع هؤلاء النفر ويصبح هذا القصور الفكري قصورا مردوجا إن قرنه بجهد الأولين الذين

سعوا إلى تحصيل الدين في واقع العصر وهم يقبلون كل نتاج الفكر الانساني المعاصر ويطوعونه لوقعهم المادي والروحي مما قصدنا في الإشارة اليه في الفصل السابق فاولئك العلماء الثقاة لم يبدوا حضارات الانسان بل نهبوا من معينها الثري . ولم يدينوا مصدرها بل فتحوا كل قنوات الاتصال المعرفي معها فدعاوى الانغلاق الحضاري لاتحي - يوما الامر الناس بقصف صلتهم بعصرهم

بيد أن الدعاة الجدد لم يقفوا بنا عند حد اتهام الحضارة المعاصرة بالجاهلية والشيطانية بل ذهبوا ايضا الى انكار اي بعد اخلاقي لهذه الحضارة . ومثال ذلك أن يقول المرء إن مجتمع الاستهلاك الغربي أو المجتمع الشيوعي بقيمه النسبية المادية يقوم بمنهجه هذا الى تفسخ او دمار تماما كما يحدث لاي مجتمع تحكمه القيم المادية اكثر من القيم العليا التي اسس عليها . ونبين ان تطور هذه المجتمعات مجتمعات لا اخلاقية اصلا فانحدار عن القيم العليا في اي مجتمع يقود الى دماره . وهذا حكم يصدق حتى على المجتمعات التي تدعي الاحتكام الى قوانين سماوية كالمسلمين واليهود المساوي الاسمي عندنا - نحن المسلمين هو القرآن . ومن ناحية اخرى فإن القيم بعد التي تحكم المجتمع الغربي هي بعينها قيم سماوية مثل اليهودية والمسيحية بجانب قيم وضعية في قيم الحرية والاخاء والمساواة . كما ان القيم العليا للمجتمع الشيوعي هي قيم الانسانية الماركسية والتي تمثل جوهر الزاوية في الاخلاقيات الماركسية . ومن الظلم ان نحمل المسيحية دين التسامح ، او نحمل الافكار المسماة التي ... رواد الثورة الفرنسية مسئولية العنف والهدم الانساني الذي تشهده مجتمعات الغرب . كما انه من الظلم ايضا أن نحمل افكار ماركس بتوجهها الانساني مسئولية الطغيان **الاستاليني في الاتحاد السوفييتي .**

وعلى أي فما الذي قال به حقا هؤلاء الدعاة وهم يتحدثون عن البعد الأخلاقي للإسلام كما يفهمونه ؟ كان مجمل قولهم (ونحن نتحدث عن مقولات صدرت كلها عقب إعلان قوانين سبتمبر ١٩٨٣ والتي لم تصف شيئا لقانون الوضعي غير الحدود) هو أن صدور تلك القوانين سيمحق الفساد من ارض السودان ويقدم للعالم نموذجا جديدا للاحتذاء . وبعبارة أخرى فإن المجتمع الصالح لن يقوم لأن الحاكم قد حكم فعدل فنام . وإنما لأنا فرضنا على الناس الجلد والقطع والصلب وسنرى في أنماط عديدة من هذه المقولات كيف أن الدعاة قد عمدوا للاشارة بتركيز غريب الى نموذجين معينين من الفساد الخلقي هما السرقة والزنى تعبيرا بهما - فيما ادعوا - المجتمعات الغربية اللا خلاقية . وسنرى ايضا كيف ذهب هؤلاء الدعاة للزعم بأن هاتين الموبقتين قد وفدت إلينا من هذا الغرب "الشيطاني" وأنهما نادر الله رائلتان من وجه السودان متى أقمنا حدود الله . وكان حدود الله هذه قد انتدعها النميري ولم ترد في كتاب منير ظل يحفظه أغلب اهل السودان ومع هذا كان منهم من يعاقر الخمر ومنهم من يزني ومنهم من يسرق . أو كان تصنيفهم حيث طنف عبر التاريخ ، قد حقق للناس المدينة الفاضلة

ولاغرابة في أن يكون هذا هو محور أحاديث الإمام النميري لأنه لم يرد بهذه "الثورة الثقافية" إلا التشهير والإساءة لمجموعة معينة من اهل المدينة "الحميريين الرناة" حسب ظنه ففي مؤتمره الصحفي الذي عقده بباريس بعد مضي شهرين من صدور هذه القوانين ذكر النميري ان تشكيل الإدارة البريطانية في الشريعة سببه الرئيسي هو ان "ما كان يحكم به السودان هو القانون الإنجليزي ونحن غيرنا هذا القانون الذي كان يسمح بالزنى في بلادنا ويسمح بشرب الخمر وصناعتها وبتجارتها ويسمح بان يسرق الناس في وضح النهار ولانجدوا العقاب الرادع والحمد لله ومنذ ان اعلنا هذه التشريعات نقصت الجرائم بسبب هذه القوانين" ولم يكن النميري وحيدا في حلبة الاقذاع هذه ضد القوانين الوضعية باعتبارها قد أباحت الحرام فقد اشرب من قبل الى حديث الدكتور الترابي في جامعة القاهرة حول التشريعات لمستقبله التي تمنع القضاء بسن قوانينا رضا صوبلا كما اشرب إلى أساتذة الجامعة الذين هتفوا الى "امام العصر" ليباركوا سرعة السنتمبري وهم يدينون القوانين الوضعية التي "تبيح تعاطي الحرام واشاعة الفاحشة واسقاطات الحدث" وعلم الله ما شهد السودان تبدلا في القائمين بامر قوانينه من القضاة والمحامين بسبب من التشريعات الوضعية - وفي كان السودان قد عايش لتهتك في شريعته منذ عايشه في عهد دولة السعود لمرسلة والحوجب المكتحلة ، والعصور الدينية

إن الشرب ليس بظاهرة وفدت الى السودان مع القوانين الوضعية وانما عرفه اهل السودان قبلها ، فمن كان اهل السودان عربا فقد عرف العرب الشرب في جاهليتهم كما عرفوه بعد اسلامهم وكانوا يمارسونه في صباحهم ومسائهم وصنعوا فيه الدواوين واضفوا عليه الوصوف فقد كانت العرب تسمي شرب الغداة صبوحا ، وشرب العشية غبوقا وشرب نصف النهار قيلا وشرب اول الليل قحمة وشرب السحر حاسرية وإن كان هؤلاء اهل بادية بعد عن كثير من مظاهر مورحو الإسلام عن عزلة اربع رغم هؤلاء اهل بادية في الشعر الجاهلي ، الاندلسي في شعاب شتى فعرفوا عنبه وعنبه وحق لهم ان يتغنوا به الشعر لمديح الشاعر الصافي الذي حسبه يتغنى في ان يشعر بشعر عصره فيه وهو يقول

ماشئت لا ما شاءت الأقـــــدار
فاحكم فأنت الواحد القهـــار

ومن خلال حرب وقفت من بحث عن هذه القوانين الوضعية [illegible] واقرب الى الموضوعية منا لحسبنو الدكتور عون الشريف قاسم [illegible] يحلق مرتفعا من الدارة ويدير حديثه عن [illegible] بمقولاته تلك لمهاجمتها الشخصية [illegible] صباغة شخصية لاتسير في [illegible] الصباغة الموضوعية [illegible]

إلى الوجود إنسان الحضارة الجديد الذى هو وحده الكفيل بالتصدى لأزمة مجتمع الاستهلاك المنظور والذى يهدر إنسانية الإنسان كلها ويمزق علاقاته الإنسانية والاجتماعية كلما اوغل فى التقدم المادى والتكنولوجى . كما نشهد فى عالمنا المعاصر . ولا خلاف بيننا حول ترابط الدين والدنيا فى الاسلام بمعنى سيادة القيم الاسلامية على كل عمل دنيوى . ولا خلاف بيننا فى أن كل الشعائر الدينية موجهة الى صياغة الإنسان بتأثيرها على سلوكه . وبهذا الفهم فإن المبتغى هو التوافق المنطقى فى السلوك الاجتماعى مع القيم العليا التى تسيطر على العقل والوجدان حتى تتوافق السريرة مع العلانية وحتى يقتدى العادى بالمثل الأعلى فحكمة الاسلام الخالدة هى مكارم الاخلاق . وفى الأثر سأل سفيان بن عبد الله النبى (ص) "قل لى فى الاسلام قولا لا أسأل عنه احدا غيرك" فأجاب الرسول (ص) "قل آمنت بالله ثم استقم" ففى الجوهر الاستقامة هى عماد الدين ولهذا فقد وجه الله تعالى وجلب أسماوه الرسول الكريم بقوله "فاستقم كما أمرت ومن تاب معك ولاتطغوا إنه بما تعملون بصير" هود ١١٢ ، حتى قال الرسول (ص) "شيبتنى هود واخواتها" فالله يأمر الرسول ومن تبع دينه بالدوام على الاستقامة وينهاهم عن الطغيان واتبعى . ويفسر بن كثير بان النهى عن الطغى واجب حتى ولو على مشرب مورد ما قاله احمد عن عبدالله بن مسعود عن رسول الله بان " الله قسم بينكم اخلاقكم كما قسم بينكم ارزاقكم وان الله يعطى الدنيا من يحب ومن لايحب ولا يعطى الدين الا من احب فمن اعطاه الله الدين فقد احبه والذى نفسى بيده لا يسلم عبد حتى يسلم قلبه ولسانه ولايؤمن حتى يأمن جاره بوائقه قلنا وما بوائقه يارسول الله قال غشمه وظلمه ولايكسب عبد مالا من حرام فينفق منه فيبارك فيه ولا يتصدق به فيقبل منه ولا يتركه خلف ظهره الا كان زاده فى النار ان الله لا يمحو السيئ بالسيئ ولكن يمحو السيئ بالحسن ان الخبيث لا يمحو الخبيث" وبهذا الحديث ماجاء فى نفس السورة من محكم الذكر "وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون" (هود ١١٧) .

ومن نجاح الصديق عمر بالحديث عن أن هذه الاستقامة لا تتم فى أى واحد من الذين سبقوا فى دولة الصحوة فقد كان بعضهم يتعصب لنسبه وبعضهم لقبيلته وبعضهم الذى كان يكتب وبعضهم الذى كان يقرأ القرآن بأحسن وبعضهم إمام يعرف لايعدل ولا فى صحبته الوفود الذين يشاورهم المجلس القراصنة ومن هؤلاء من يشهد بالشاذ وهو الذى من قرب منهم من بعد بخصوص وهو الصر من قاره لا انه لا كل شىء خير فلو خلبه من إنسان الحضارة الجديد هو حصاده تلك التى تعنى (هو هى الحضارة التى شهدنا نماذجها فى إيران الخمينى أم تلك التى عاشت السور فى عهد الصحوة المصرية) فما هو الاسهام الحضارى يشهد على العمق الاخلاقى لهذه الحضارة حتى يفيد منها الانسان . نسأل تعالى لتقدم الذى يتوق بحث من سبيل روحى سام يحميه من شمال المادية اللاإنسانية . ويسأل العلم المتخلف عالمنا نحن) والذى يتسور الحوجز لاهث وراء تصور العالم التكنولوجى . والتكنولوجيا كما قلنا ليست صنماً يعبد ولا سلطاناً يزور عنه البشر وهى وسيلة الانسان لتصوير التعقيد . وتصور الصحة وتصور وتصور الافتقار وتصور وسائل الاتصال .. انها العلم وانها المعرفة .

إن إهدار الإنسانية في هذه المجتمعات العربية لم يكن نتاجا طبيعيا للتطور التكنولوجي وإنما هو نتاج تخلي هنها عن القيم التي كانت تحكمه كما أنه ، في بعض الحالات ، انعكاس لازدواجية المعايير عند القائمين بالأمر . فقد يصلح لهم لايصلح لغيرهم ولاشك أن هذا التفرق السلوكي دوافعه السياسية والاقتصادية إذ إن تغيير طبقة في بعض هذه الحالات التي تقبه الجنات ليس بالضرورة نتاج للتطور المادي وسيطرة دولة على دور في غيرها قد يكون ليس بالضرورة نتاجا للتطور المادي واحتلال دولة عظمى لدور ضعيف ليس بالضرورة نتاجا للتطور المادي وإنما كل هذا هو انعكاس للاستغلال والاستغلال انحراف مسلكي . يصيب المسلم كما يصيب الكافر .

الموبقات والتأريخ :

ويرى لهذه الحملة الأخلاقية أيضا الدكتور محمد سعيد الدين عوض رئيس قسم الفقه المقارن بجامعة أم درمان الإسلامية في حديث له بجريدة الصحافة (الصحافة ١٩ / ٩ / ٨٤) قال الأستاذ الدكتور في حديثه ذات "يستمد كل أمة قوانينها من قيمها الاجتماعية ومبادئها الخاصة بها والتي جرى عليها دينها وتقاليدها وأعرافها - وكانت القوانين في السودان مستمدة من قيم ومبادئ وأعراف غريبة على المجتمع المسلم وبيئته وهي المعمول بها القاعدة الجنائية القانونية لها جوهر وشكل أما جوهرها فهو ما يحكمه في نموذجها القانوني مخالف لمبادئ وقواعد المجتمع وبالتالي فهو مستهجن اجتماعيا يجري على الإنسان اللوم ولاشك في أن المبادئ والقواعد الاجتماعية في السودان مستمدة من الشريعة الإسلامية وقيمها والمصالح التي تحميها والتي هي مقاصد الشارع الأعلى فلا يعد الشخص مجرما إلا في كل قوم ولا يعد قومه إلا إذا كان قد خالف القيم أو اعتدى على المصالح التي تقررها المبادئ والقواعد الاجتماعية" ثم مضى الأستاذ ثم يعد ليضرب الأمثال حول انعدام مثل هذه القيم في أوروبا ويقول "نحن مثلا نعرف الخمر في (هذه) المجتمعات ونجد أوربي وأمريكي وإن كان أولهم يشربون في تلك المجتمعات إلا أنه ليس سببا للعقوبة والقذف ليس ذات الأهمية التي عليها في المجتمع الإسلامي

وفي حديث الأستاذ هو الآخر فحوى أولى القوانين هي دعواه بأن القوانين في السودان كانت مستمدة من "قيم ومبادئ وأعراف غريبة على المجتمع المسلم وبيئته" وهذا قول يجافي الحقيقة فمن كل القوانين في السودان هي قانون العقوبات وقد رأينا كيف أن العالم الأعلم من هذه القوانين قد طرأ تغيير في مكتب كما ورثناه من العرب "المستهتك" وما كل قانون العقوبات الغريب على المجتمع المسلم قد ألغي بل ألغيت بعض مواد فيه لاتتجاوز العشر مع الإبقاء على كل ما عداها ، كان ذلك في تركيب الجريمة ، و أبعاد العقاب ، كما ورثناه أيضا من دول يخالف نموذجها القانوني "أعرافنا وتقاليدنا" وكان الاستثناء الوحيد في تلك

التعديلات هو إسقاط العقاب ويشير الى إضافة الجلد لعقوبة السجن والغرامة في كل الحالات بجانب إضافة الحدود حيثما كانت هناك حدود. فهل يمكن ان نقول بان كل ما أبقى عليه في القانون الذي ورثناه من الاستعمار يخالف لقيمنا ومبادئنا الخاصة بنا واعرافنا حسب منطق الإسناد. وان كان كذلك فلماذا ابقيناه ؟ أو يمكن ان نقول إن توصيف الجريمة حتى الجرائم الحدية، وقد نقلناه نقلا حرفيا من القانون الاستعماري) مخالف لقيمنا ومبادئنا و عرافنا بنفس منطقه ، فان قلنا هذا فلماذا إذن ابقينا عليه ؟ ثم إن كان كل ما ابقينا عليه من موروث الطاعون في الشرع العقابي باستثناء المواد العشر التي عدلت مطلق تعسفا وتقاليدنا فما الذي يحملنا على التعميم في سهام سرير الاجرين ؟ ومن جانب اخر ان كانت كل اضافتنا لهذا الشرع العقابي الطاعوني هي الحدود والجلد و نفس الاستنتاج هو ان كل "مواريث الشرعية" التي تتفق مع قيمنا وتقاليدنا" هي **الجلد والقطع والرجم وتعاطي الديات ؟**

ومن الجانب الاخر فان كانت مواد القانون القديم هذه التي الغينا عنها هي حقا مخالفة لقيمنا ومبادئنا و عرافنا كما قال الاستاذ الملابعر لانفاء عنها عن عجز فاضح عن الاجتهاد الإسلامي الصحيح ؟ إن عشر هذه التعميمات الجزافية تقضي بقتلها لجرح كبير . واحق الناس بالنأي بانفسهم عن التعميم الضار هم رجال القانون الذين يفترض فيهم وزن الكلمات بميزان من ذهب. غير ان واقع الامر هو ان الحكمة الجماعية الإنسانية قد قادت البشر - ب كانت عقلهم وبجلهم - للالتزام بقيم سلوكية معينة قبلتها كل المجتمعات ، وهذا امر اشرنا إليه من قبل وسنأتي **عليه فيما بعد .**

اما الفجوة الثانية في حديث الاستاذ فهي دعواه القاطعة بان المبادئ والقواعد الاجتماعية في السودان مستمدة من "الشريعة الاسلامية وقيمها" فلو اضاف الاستاذ إلى السودان كلمة المسلم لقبلنا عن رضا مقولته هذه . فالسودان ليس كله بديار مسلمين وبصرف النظر عن الوزن العددي لغير المسلمين هناك كثير مدعاة لمثل هذا التحديد لما له من انعكاسات سياسية واجتماعية وفي الحقيقية فان كثيرا من المبادئ الاجتماعية التي ينبعث منها القانون في بعض جزاء السودان هي اعراف قبلية وقد ظلت المحاكم في كل انحاء السودان تحتكم قبل الاستقلال وبعده هذه الاعراف في التقاضي والحكومة بين المتقاضين كما ان تاريخ الاسلام في السودان يشير الى ان هذه الاعراف قد اثرت حتى على تطبيق الاحكام الشرعية بصورة لايقبلها الشرع . وهذا أمر سنعود اليه في فصل لاحق وعلى اي فان الذي يعنينا في هذه المرحلة من البحث هو التأكيد على ضرورة الحرص على الدقة في التعبير ، خاصة إن كان ذلك التعبير انعكاسا لسياسية والاجتماعية

اما كبرى الفجوات في حديث الأستاذ فهي قوله بان المجتمعات الأوروبية لاتستهجن الزنا والسكر والقذف لأن هذه الموبقات لاتخالف مبادئ وقواعد ذلك المجتمع وهذا مناط قوله بان جوهر القاعدة الجنائية هو ان مشتقوية في

نموذجها القانوني مخالف لسنن وقواعد المجتمع وبالتالي فهو مستهجن اجتماعيا ويصرف النظر عن هذا المركز الغريب على السكر والزنا وكأنهما حصر الجرائم فإن هذا الحكم القطعي يجافي الواقع مجافاة بالغة فلو قال الاستاذ بأن هذه الجرائم لا تستهجن لأن الانحراف السلوكي الذي نتج من التصور الاجتماعي غير المعافى قد قاد الى مفاهيم خاصة لحرية الشخصية لقبنا قوله عن صحيح ... ن يقول بأن هذه الموبقات تدرس لأن القواعد التي تحكم المجتمع لا تستهجنها وأمر عجاب فما قول الاستاذ ان في بريطانيا مثلا كانت تحرم البكاء بين الشخصين غير متزوجين حتى صدور الخوابير التي تبعد تقرير البروفسور ولفندون مدير جامعة ريدنق (البورد ولفندون فيما بعد) وهو تقرير عرض على مجلس العموم البريطاني وقد سمت الصحف تقرير ولفندون بتقرير لجنة (VICE REPORT) او نقول ان المبادىء والقواعد التي كانت تحكم بريطانيا بدأت تبدلت فيما بعد تقرير ولفندون وفي المبادىء والقواعد التي تحكم هو الذي قال بأن المجتمعات الغربية لا تستهجن السكر ولا تستهجن الزنا او لا تجفل كتب القانون في هذه البلاد نواميس تمنع السكر في بعض الاماكن العامة وتحرم زنا الجنات على القاصرين وتدير قدرة سيارة تحت تأثير السكر ويعاقب العقوبة على مرتكبي حوادث الطريق تحت تأثير السكر فإن لم يكن كل هذا استهجان فكيف يكون الاستهجان ؟ ولا استهجان شيء وتحريم شيء آخر او لم نشهد بلدا مثل بريطانيا تقضي في مصنع شوب وحدائق كبرى سندسيها هو سيسل باركنسون بل هو الرجل الذي كان يعده جريدة بترسه كخليفة تسيدة تنشر لا شيء الا لانهاء بالزنى مع سكرتيرته ... تحقيق الى تحافاه كل هؤلاء الدعاة المطهرين هي ان هذين الموبقين قد سار مع الانسان وقد ظلا اسرائيل جميعها يستهجنان بدرجات متفاوتة فالسكر قد عرفه المجتمع الانساني منذ قديم الزمان وكانت تقيم له المهرجانات ويتحدث عنه القوانين الا وهو قانون حمورابي فيما يتحدث عن تقديم نبيذ السكر وقد عرفه الشعوب اليونان والرومان وجعلوا له ... سيدا ليونان ... وسيدا للرومان ... وبالرغم من ... شرب كأس خمر ... الاغريقيا الا ان المسيحية قد استهجنت السكر ... الاصلاحيين المطهرين من ... خمور كالهنس قد حرموه ... السكر فحسب ... هو ... يكتف بتحريم السكر ... محدد ... تعاطي ... وجه الله عمر ... السكر ومن ... حمورابي - وهو ... وايبوب ... عن ... الذين يقرون ضيوفهم بزوجاتهم

إن أكبر خطأ في هذه الدعاوى الأخلاقية الموجهة هو انطلاقها من منطق اتهام الحضارات الإنسانية كلها باللاأخلاقية دون اعتبار أن لكل هذه الحضارات قيم أساسية هي الحكمة الجامعة لكل مجتمع [illegible] بصرف النظر عن دينه. وهذه القيم هي المبادئ والقواعد الأخلاقية التي تبنى عليها المجتمعات. وهي في الأساس قيم اليهودية والمسيحية بالنسبة للمجتمعات الأوروبية الغربية خاصة، وقيم البوذية والكونفوشيوسية والهندوكية بالنسبة [illegible] من غير المسلمين [illegible] هذا ينسحب حتى على المجتمعات القديمة التي كانت تحكمها قيم الحق والخير والجمال مثل اليونان.

وإن كانت كل سلوكيات الغرب في العصر الحديث [illegible] اليهودية والمسيحية [illegible] فالناموس يفرض حد القتل على الزاني والزانية. والعهد الجديد يفيض بالآيات التي تدين الزنى [illegible] ومن ذلك ما ورد [illegible] ففي رسالة بولس إلى أهل غلاطية: "[illegible] الروح ضد الجسد، وهذان يقاوم أحدهما الآخر حتى تفعلون ما لا تريدون [illegible] وأعمال الجسد ظاهرة التي هي زنى عهارة نجاسة دعارة". وفي الإصحاح الأول من الرسالة الأولى إلى تيموثاوس: "[illegible] غاية الوصية فهي المحبة من قلب طاهر وضمير صالح وإيمان بلا رياء. [illegible] الأمور التي [illegible] قوم عنها انحرفوا إلى كلام باطل لا يريدون أن يكونوا معلمي الناموس [illegible] المتمردين والفجار والخطاة للدنسين والمستبيحين لقاتلي الآباء وقاتلي الأمهات وقاتلي الناس والزناة ومضاجعي الذكور [illegible] وسارقي الناس والكذابين الحانثين". وفي قوله [illegible] والإفساد [illegible] دنس الزنى".

"فلا يكن [illegible] مثل عيسو الذي [illegible] أكلة واحدة [illegible] ويعلمون أنه لما أراد بعد ذلك أن ينال البركة [illegible] مع أنه طلبها باكيًا". فإن كان هذا هو حال [illegible] المسيحيين حول الزنى [illegible]

[illegible] ورد في إنجيل [illegible] (١١ ، ٣٢) [illegible]

[illegible]

[illegible]

وقواعد كلية جامعة تسرى على الكل ولا تتعارض مع الطبع البشرى وتقود إلى استقرار العائلة الإنسانية بسموها الـ (Dharma) و الرشد ومن هذه القيم الفضائل الاساسية مثل الا تقتل ، والا تسرق على ملك الغير ، والا تزن ، والا تكذب والا تسكر وهذه الفلسفة الدينية اقرب ، فى جوهرها الى فلسفة "كانت" والتى تجانب الإنسان من تسبب فى اخلاقه ومعاملاته بالقدر الذى يصبح فيه سلوكه قانونا عاما للبشر وهذا هو ما سماه "كانت" بالالتزام الاخلاقى القاطع (Categorical Imperative) .

فمن رسائل بودا رسالة الدلاى لعمى بحدة السبعة حث فيها حول الحياة العقلية ثمة نقد تعتمده من العهود القديمة مازال يتبعه عامة الناس فعندما يستيقظ الناس من منامهم كل صباح يبدأون بغسل وجوههم ومضمضة افواههم ثم يتوجهون نحو الجهات الست الشرق والغرب والشمال و الجنوب والاعلى والادنى وهم يترجون الا نصيبهم مكروه فى يومهم ذاك ولكن تعليمات بودا تقول بان توجهنا لابد أن يتجه إلى جهات الحقيقة الست فعلينا أن نبدأ يومنا بطهر وحكمة ولا سبيل لهذا الا بمجانبة المفاسد الاربع الا وهى الغش والسرقة والزنى والكذب وهى مفاسد لاتسيطر الا على العقول السريرة التى تقودها الشرور الاربعة الا وهى الطمع والغضب والحماقة والخوف كما علينا ان نتفادى الوقوع فى الحفر الست التى تفقد المرء متاع الدنيا الا وهى السكر والمقامرة والسهر بغير طائل واللهو ومخالطة الأشرار ، وإهمال الواجبات .

وجاء فى رسائل بودا ايضا نصيحته للعاهرة رامبالى والتى كانت تدير منزلا للدعارة "من العسير على الفتاة الفتنة ان تسلك لنهج الدين إلا ان تغلبت على الاغراء والشهوة عليك ان تذكرى يا رامبالى ان الفتنة والشباب لا يدومان ، بل يتبعهما المرض والاثم والشيخوخة ان النهم للحب والغنى هو اكثر ما يغرى النساء ولكن فلتذكرى يا رامبالى ان هاته الغايات ليست هى الكسب الخالد . الكسب الخالد هو العلم واليقين"

دعاة اليوم ... ودعاة الأمس :

إن دعاة الصحوة الإسلامية المعاصرة بسكارهم لأية قاعدة أخلاقية تحكم مسار الانسان فى المجتمعات غير الإسلامية انما تتعاصر قاماتهم امام دعاة الإسلام الاول فإن كان اباؤنا الاولون من المفكرين والفلاسفة قد اغترفوا من فيض الحضارة التى وافوها ، واغترفوا بفضلها ، و صلوا معارفها فى التراث الإسلامى فإن فلاسفة الاخلاق من المسلمين لم يكونوا اقل امانة ولاشجاعة فكرية ومن بين فلاسفة الأخلاق هؤلاء فقهاء مرموقون مثل الإمام ابن حزم ومن بينهم ايضا أكبر فلاسفة الاخلاق فى الاسلام ، مسكويه والذى سموه المعلم الثالث ، باعتبار ان ارسطو هو المعلم الأول والفارابى هو الثانى وفى هذا الاعتراف بفضل الارسطوية نفسه انعكاس حضارى عميق الدلالة لايعيه الانغلاقيون والذين لم

يدركوا أن الإسلام ليس بحاجة إلى الكذب على الآخرين ليثبت عظمته وشموليته)

وكان مسكويه هذا مكان تبجيل عند العلماء من أهل زمانه مثل الخوارزمي وأبي حيان التوحيدي كما احتل مكانا مرموقا في كتب الموسوعيين منذ الثعالبي في "تتمة اليتيمة" وقد ألف مسكويه للناس دستورا أخلاقيا سماه (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق) عمدة وصاياه فيه هو الدعوة بالفضائل الأربع التي قال بها أفلاطون في الجمهورية الا وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ثم أشار من بعد للفضائل الصغرى التي قال بها أرسطو في الأخلاق النيقوماخية (رسالة أرسطو في الأخلاق الى نيقوماخوس) الا وهي إيثار الحق على الباطل في الاعتقاد ، والصدق على الكذب في القول ، والخير على الشر في الأفعال

بيد أن العرب لم يقفوا في نقلهم للحكمة ومبادىء الأخلاق على اليونان بل ذهبوا إلى الهند والفرس ليتعلموا منهم ، ومن أعظم أولئك الرواة الناقلين عبد الله ابن المقفع الذي نقل أخلاقيات الهند في كتابه "كليلة ودمنة" كما أورد أطيافا منها في كتابيه الأدب الكبير والأدب الصغير ومن جانب آخر احتلت المسيحية مكانا بارزا في دراسات بعضهم مثل الامام الغزالي الذي أخذ عليه متصوفة سارته لمسيحية ومقولته بأنه لولا التالوث وأنكار الرسالة المحمدية لكانت المسيحية تعبيرا خالصا عن الحق . وذهب مذهب الغزالي من الأشعرية في الاشارة الى أثر الحكمة والاديان القديمة في علوم الاخلاق الماوردي ويحدثنا الماوردي في (أدب الدنيا والدين) بأن « أسس الأخلاق كتاب الله وسنة الرسول ثم تتبع ذلك بأمثال الحكماء وأقوال الشعراء لأن القلوب ترتاح الى الفنون المختلفة وتسأم من الفن الواحد وذهب العالم الكبير في تحديده للأخلاق إلى نقل نفس الأوصاف التي أوردها أرسطو في (الأخلاق النيقوماخية) كما ترجمها إسحق بن حنين دون أن يشير إلى مصدرها

إلا أن من أهم من استرشد بالفلسفة الأخلاقية للحضارات السابقة الإمام ابن حزم ، وقد كان ابن حزم عالما موسوعي الاطلاع فياض المعرفة بالرغم من قسوته وغلظته على خصومه كتب ابن حزم (رسالة الأخلاق) وهي مبنية كلها على فلسفة أفلاطون ، ليحدثنا فيها عن أصول الفضائل وهي العدل والفهم والشجاعة والجود . كما يحدثنا عن الرذائل وهي الجور والجهل والجبن والشح وسعى ابن حزم من بعد ليجد نظائر لكل هذا في القرآن والسنة وكان ابن حزم شجاعا واميل مع النفس والعقل إذ ذهب يقول ، بلا مواربة ، إن الالتزام الخلقي بهذه الفضائل أشرف من التدين المظهري ويقول في هذا : تق بالمتدين وإن كان على غير دينك ولاتثق بالمستخف وإن أظهر أنه على دينك فمن استخف بحرمات الله تعالى فلا تأمنه على شيء وبعبارة أخرى فإن الالتزام بالقيم السامية هو جوهر الأديان لا التدين المظهري الذي هو استخفاف بالدين ، وأي استخفاف بالدين أكثر من المتاجرة به ، واستغلاله كسلاح لقهر من يخاصمهم على متاع الدنيا كما نشهد على عهدنا هذا .

ويعود على بناء المجتمع من انهيار لامد ويفسح للمجتمعات عامة المتحضرة منها وغير المتحضرة لايعود الى سابق عهد البدو والبدائية والقواعد الاجتماعية التي تحكم سلوك الناس وانما يعود لانهيار عندما ينغمس الامم في الشهوات والملذات ويتركه تقيسها وهذا ما يؤكد في وصف ظاهرة الانحلال هذه قبل ان يحدثنا البروفيسر فيول ديورانت عن عوامل انهيار الدولة الرومانية من كان فلاسفة اليونان يقولون ان الروح الانسانية تنقسم الى الروح العاقلة ويقابلها الرأس والعاصمة ويقابلها الصدر والشهوانية ويقابلها البطن والفرج . فان انهيار الدول عبر التاريخ لم يكن الا نتيجة تغلب الشهوانية على العقلانية ويصدق هذا الحكم على كل دولة بما فيها الدول الإسلامية لانه ما انهارت به واحدة من هذه الدول الا بسيادة النزعة الشهوية (Hedonistic) على النزعة العقلانية فيها ولم يسمح للدولة الاسلامية بما كانت تدين بالاسلام وتجعل من القرآن دستورها وتحكمها خلفاء حسبوا نفسهم ظلال الله في الارض وسمهم **معز الدين وعضد الدين وركن الدين** .

ولقد فعلنا بحديث الاستاذ الدكتور محيي الدين ويحدثنا الدكتور المعمد البرائي وهب الاحمد سبب تضرر الاسلام وتسبب به فيه عن مجتمعات الطاغوت « والجاهلية » عبر تحريم الربا وتحريم الخمر ولا لك كان التركيز على هامش الدولتين) بعقلان ان تغلبين بوصفية في محو السرور التي لم تحقق بالدور السرع الاسمي وهو ... وقد ظل ملك تغلبي الاسمي بين اسبانيا مد ترله على بيته المعصوم الذي تسرب به من عبد الله ومع ذلك فعبوب من بلاد الديلم وبلاد السيف وبلاد الزير وبلاد القوقاز ... عبوب تذهب سفا الى سدة الخلافة في بغداد دار السلام والى دار الامرة في حلب الفيحاء ثم عبوب تذهب الى مدينة الرسول على قرب عهد من البعث نرى كيف ان مظاهر الانحلال التي عشيت تلك المجتمعات قد قادت الى سقوط دولة وتفسخ الامة وما كل هذا الا بسبب نفاق الصفوة الحاكمة وفسادها فقد كان الحاكمون يحدون بضعيف ويحمون الشريف كما كانوا يتوطون السكر ويعبون من شراب الاعناب ولم تبق الاسلام بالرغم من كل هذا فما تبقى الا لان له ربا يحميه ولان هناك رجالا ونساء من بسطاء الناس فصروا على دينهم وتمثلوا فيه في حياتهم

وفي البدء لنصحبك معي في رحلتنا هذه العالم الفذ الراحل الدكتور محمد حسين هيكل صاحب حياة محمد وصاحب الفاروق عمر وصاحب ذي النورين عثمان كتب هيكل في الجزء الثاني من الفاروق عمر يحدثنا بقلمه العبقري عن الحياة الاجتماعية في عهد عمر وهو يروي كيف ان الاسلام قد قلم من اظافر التعصب القبلية وحد من افتتان الناس باشباع الشهوات بعد ان ما ان فاء الفتح على العرب المسلمين من مغانم وسبي من حياة البداوة بسطتها الى حياة الحضر في العراق والشام ومصر بكل مباهجها حتى عادت الى كثير من النفوس نزعتها الاولى بامتاع المدى بالحياة ويروي هيكل انه (كان للعرب في جاهليتهم غرام بالنبيذ والخمر ولع بالنساء والغناء وفتن في إشباع الشهوات بالقدر الذي

يسر لهم حظهم من الرخاء و شظف العيش فما كان لفتح وعظم حظهم من الرخاء فصارت سنة المتاع في متناول ايديهم شرع كثيرون منهم الى ارضاء ما احبت نفوسهم من قبل وما اسرع ما هيأ لهم المنطق وسنة الاقتداء بأنهم لايبالغون في ذلك ما عاد الله به وما نهى عنه وما اقام حدوده فذلك عاد منهم الى الشرار من عاد وهو يزعم ان لا اثم عليه فيما يتناوله منه . ولم يفرض الله حدا لشارب ولم يترك رسول الله ولم يترك ابو بكر شارب عقاب ما انتشاء فقد ارضى وله الكثيرين بهن ماملكت ايمانهم منهن فقد كانت سنايا الفرس والروم ومنهن قانيات الجمال والدلال يقتسمن بين الجند كما تقسم اموال الفيء ويعرضن في الاسواق رقيقا يتتاع منهم من شاء ان يرضي بهن هواه" (ص ٢٦٢)

ومضى الكاتب لفحل يروى قصة هيام عبدالرحمن بن ابي بكر بليلى الرومية وفتنته بها فتنة جنون حتى داع امره في المدينة مما حمل شقيقته ام المؤمنين لتوجره وهي تذكر حديث الناس عن هذا الامر وما كان من امرحن لشقيق بن ابي بكر الصديق الا ان قال "يا اخته دعيني فواالله لكاني ارشف من ماناها حب الرمان" وان كان هنال من يعزو افراط الكثيرين من العرب على الشرب والتسابق الى الحروب الدائمة والتي تثير في النفوس شهواتها الا ان هيكل لايرى ان هذا التفسير وحده كاف لتبرير حرص العرب على هذا المتاع ودليله على هذا هو استمرار هذا المحو بعد انقضاء عهد الفتح حيث ظل كثيرون يتوفرون على الشراب ويولعون بالنساء في عهد الامويين وفي عهد العباسيين وفي عهود الانحلال التي تلت هذين العهدين ولم يكن لرأي العام شديد الانكار على اصحاب هذا المتاع . من كان اناس يحسبون لاستمتاع لم يروى عنهم وما يوصف به متعهم ولا احسبني اعرف شعرا يليه من الاقتتال في الحروب و لعل ما تبعه الشعر العربي" (ص ٢٦٥) .

كل هذا هو حال المسلمين عندما بدأ عنصر الانحلال يدب فيما بينهم ولهذا بعد اسرى لهم الخلفاء مثل عمر الذي لم يقف من كل هذا التهتك وهذا المتاع حتى ذلك الذي لم يحرمه الله موقف التهاون بل كان عمر قاسيا على كل من وقع في يده من الغواة وكان اشد قسوة على الاقربين ومن ذلك تعزيره لابنه عبدالرحمن بالحبس بعد ان حد جلدا على السكر حتى مات في محبسه وليس عمر من الذين يسيرون الناس بالعدل ويسيرون بنفسهم والا لما صبح اماما يقتدى به فقيم الدين ومثله العليا عند الذين امنوا وراودهم ربهم هدى تعلو على وسائح القربى فالاسلام يعرف الاقربى واحدة هي البر والتقوى "قال يانوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح (هود ٤٦) وما انفك هذا المنطق يحكم تصرف عمر في الامور في كل احكامه حتى انه استدعى ابنه عبدالله (وما كان عبدالله هذا واليا او حاكما) ليحاسبه على ابل اقتناها ابنه بحر ماله قال عمر "ما هذه الابل ياعبدالله" ؟ قال "انها ابل اشتريتها انصاء (هربة) وبعثت بها إلى الحمى (المرعى) مثلي مثل سائر المسلمين" قال عمر "ويقول الناس حين يرونها ارعوا إبل ابن امير المؤمنين اسقوا ابل ابن امير المؤمنين" فعبد الله استرجع راس

مالك واجعل مافي ثمنها في بيت المال" فعمر امير المؤمنين لم يمنح ابنه عبدالله "وسام استحقاق" كما فعل أميرنا وخليفتنا النميري مع اخيه مصطفى الذي قلده وسام الاستحقاق تكريما على بلائه في بناء الاقتصاد الوطني وتشهد المحاكمات التي تدور اليوم في السودان كيف أن بناء الاقتصاد الوطني هذا كان واحدا من اكبر معاول هدم الكيان الاقتصادي السوداني مرة بالانتهاب ومرات عديدة بالإفساد ومع هذا فلم يستح إمام السودان الذي جعل منه الاسلاميون حاميا للبيضة وراعيا للذمة يومذاك من ان يقف على المنبر ليردد على الناس حديث الرسول الكريم "والله لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها" وما كان يعني اهل السودان يومها امر الزهراء فاطمة بنت محمد وربما كان يعنيهم كثيرا امر مصطفى بن محمد سقيق حاكمهم

إن تطبيق عمر بن الخطاب لاحكام الإسلام على ابنه ودونه قبل غيرهم هو الذي جعل الناس يقبلون منه طواعية حدة لابي محجن الثقفي مع كل شدة في محجن وبأسه في سبيل الاسلام وكان ابو محجن هذا يفرط في الشراب ويتغنى

إذا مت فادفني الى اصل كرمة ... تروي عظامي بعد موتي عروقها
ولاتدفنني بالفلاة فإنني ... اخاف اذا مامت لا اذوقها

كما تقبل الناس طواعية قسوة عمر على ولاته ولم يتقبلوا وهو الذي قسا على ابنه عبدالله وهو مواطن عادي . قبل الناس قسوته على ابي هريرة وابنه على البحرين . وقد كانت له افراس تناتجت . وعطاءا تلاحقت فامره بردها الى بيت المال وهو يقول "لقد استعملتك على البحرين وانت بلا نعلين" وقبلوا قسوته على عمرو بن العاص واليه على مصر وقد قدمت له قصبة من خيل وابل وغنم كتب عمر الى عمرو يقول "اكتب لي من اين اصل هذا المال ولاتكلمه" فرد عمرو قائلا "إني بارض السعر فيها رخيص وإني أعالج من الحرفة والزراعة مايعالج اهله ، وفي رزق أمير المؤمنين سعة . والله لو رايت حياتك حلالا لما حبتك" فاقصر ايها الرجل فإن لنا احساسا هي خير من العمل ان رجعنا اليها عسبنا بها" ويكاد يرى ابن العاص قد اخذته العزة بالاثم وعادت اليه عنجهية الجاهلية الاولى فاخذ يباهي بجسمه ولم يفطن الى حكمة عمر الخالدة بان ولاة امر المسلمين لابد لهم ان يكونوا كامراة قيصر فوق مستوى الشبهات ولم يقنع عمر برد والده بن رد عليه رد مصفعا حمله محمد بن مسلمة (وكان على عهد عمر اشبه شيء بما نسميه اليوم بالرقيب الإداري) يقول فيه "لايعني عنك أن تركي نفسك وقد نعتك إبنك محمد بن مسلمة فشاطره مالك فإنكم ايها الرهط من الأمراء جلستم على عيون المال لم ترعكم عذر تجمعون لانبائكم وتمهدون لأنفسكم اما انكم تجمعون العار وتورثون النار" .

وبجانب هذا فقد كان الفاروق ايضا حد حريصا على الا يبقى للناس ما يقود إلى الفتنة فقد عرف أن نساء المدينة قد افتتن بفتى مليح وسار ذكره في الافاق ،

اسمه نصر بن حجاج وكان نساء المدينة على عهد عمر يتغنين به في محوز وينشدن :

هل من سبيل إلى خمر فاشربها ... أم من سبيل إلى نصر بن حجاج

فناداه عمر فإذا هو فتى منيح طويل الشعر فأمره أن يقصه ففعل . ثم أمره أن يعتم ففعل فكان مليحا في كلا الحالين ومع هذا لم يجد عمر في شرع الله ما يبيح له أن يودع الفتى المليح في السجن ، أو أن يغلظ عليه ، أو أن يبدع له حدا اسمه حد الشروع في الزنى كما فعلت محاكم مجتهدي آخر الزمان في السودان وإنما منحه مالا وعزله (أي نفاه) إلى العراق حتى يتأخر هناك نماله وهو يقول للفتى : « والله لا تجامعني بأرض أنا بها »

كان هذا هو الحال في عهد عمر ، وعلى قرب عهد من انبعاث رجال يشربون ومنهم ابن أمير المؤمنين نساء يتغنين بالشرب ويهمز بالغنين ولاة تهفو نفوسهم إلى متاع الدنيا ومنهم صحابيون أجلاء ثم أمير للمؤمنين لا يأخذه في الحق لومة لائم يحاسب النفس قبل الغير ، ويستن حميد السنن بدءا بذاته ويذهب الفاروق من بعد إلى رحاب ربه فاستعلت فتنة كبرى فأدت إلى ملك عضوض ، وياهول ما رأت ديار المسلمين بعد ذلك ! ياهول ما رأت من فسوق أمراء المؤمنين ومن مجالس الشرب العطل ومن انماط القذف الباتر بالمحصنين والمحصنات ، ومن فجور دونه فجور الجاهلية الأولى ففجور النساء غير فجور الحضارة

ويحدثنا التاريخ كيف أن الوليد بن عقبة ، على عهد عثمان بن عفان ، قد أم الناس وهو سكران وصلى بهم الصبح أربعا وهو يقول أن تستتم زيادتكم فحده عثمان وأمر بعزله وكان حظ عمر الأول هو توليته الوليد هذا لكوفة بحكم قرابة له بعد أن عزل عنها وإليها الصحابي العظيم والفاتح المقدام سعد بن أبي وقاص ولم يمنع عثمان عن توليته أن الوليد هذا هو الفاسق الذي نزلت فيه الآية الكريمة « يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » (الحجرات ـ ٦) .

وظل الوليد يشرب الخمر حتى في عرواته التي يقود فيها جيش المسلمين وقد أورد ابن القيم في (أعلام الموقعين) عن علقمة أنه قال « كنا في جيش في أرض الروم ومعنا حذيفة بن اليمان وعلينا الوليد بن عقبة فشرب الخمر فأردنا إلى أن نحده .

قال حذيفة أتحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعوا فيكم » وأورد ابن القيم هذه الواقعة في معرض حديثه عن تعطيل الحد لمصلحة راجحة وهي حاجة المسلمين إليه وخوف ارتداده ولحاقه بالكفار .

وانتهى الأمر من بعد الراشدين إلى ملك عضوض ، وأمراء للمؤمنين ليس لهم من الإيمان إلا اسمه وقد روينا في كتاب سابق ما أورده الجاحظ في كتابه (التاج في أخلاق الملوك) حول آداب الشرب بين الملوك يحدثنا عبد الله بن حجر الجاحظ فيقول « كان يزيد بن معاوية لا يمسي إلا سكران ولا يصبح إلا مخمورا

وكان عبد الملك بن مروان يسكر في كل شهر مرة حتى لا تعقل في السماء هو او في الماء . ويقول وانما اقصد في هذا الى اشراق العقل وتقوية منة الحفظ وتصفية موضع الفكر وكان الوليد بن عبد الملك يشرب يوما ويدع يوما وكان سليمان بن عبد الملك يشرب في ثلاث ليال منه ولم يشرب عمر بن عبد العزيز ولا سمع غناء الى ان فارق الحياة وكان هشام بن عبد الملك يسكر كل جمعة وكان يزيد بن الوليد والوليد بن يزيد يدمنان اللهو الشرب وكان مروان بن محمد يشرب ليلة الثلاثاء وليلة السبت وكان السفاح يشرب عشية الثلاثاء وحدها وكان المهدي والهادي يشربان يوما ويدعان يوما وكان الرشيد يشرب في كل جمعة وكان المأمون في اول ايامه يشرب الثلاثاء والجمعة ثم ادمن الشرب عند خروجه الى الشام » .

وقد كان كثير من هؤلاء الخلفاء يدمنون الشعراء الذين يغنون بالخمر ويهم فيها دواوين فعبد الملك بن مروان ، مثلا ، لم يكن يدمن الا الاخطل ذلك الشاعر النصراني المبدع السكير والذي كان يعتمد بين يدي امير المؤمنين وهو نص مفتحا قصائده بالتغني بالخمر ومن ذلك قصيدته الفريدة خلف الفضل

وكان المتوكل يختص البحتري وقد شهد البحتري مقتل الامير في مجلس شربه على يدي ابنه المنتصر وقد كان المتوكل يفضل ابنه المنتصر على جويه المعتز والمؤيد فجعله وليا لعهده ثم تغير عليه فما كان من الامر الا ان تآمر على ابنه فقتله وتحسب المتوكل قتله على يد ابنه فاسماه المنتصر (اي الذي ينتصر وقاته) **ورثى البحتري صديقه الأمير وهو يقول :**

ولو كان سيفي ساعة القتل في يدي ... درى القاتل المختال كيف اساوره
حرام على الراح تعدل او ارى ... دما بدم تجري على الارض مائره
اكان ولي العهد صمصر غدرة ... فمن عجب ان ولي الامر غادره
فلا ملني اباقي تراث الذي مضى ... ولاحملت دال الدعاء سنابره

فالبحتري يحرم الراح على نفسه لا لأن الله قد حرمها وانما لأن نديمه امير المؤمنين قد قضى نحبه وقصيدة البحتري مع هذا من عيون الشعر بالرغم من كدنه الفصاح فما كان في مقدور ذلك الشاعر ان يساور المعبرين او يرد **العاديات عن أمير المؤمنين .**

ولم تقف مجالس الأمراء عند حد الشرب . والتغني بالخمر بل عرفت القيان والجواري الحرد ومن بين هذه المجالس مجلس يزيد بن الوليد الذي اجاد في وصفه ابو حمزة الخارجي وكان فسوق الأمويين قد حمل ابو حمزة هذا على الخروج عليهم وهو يدعو لخلع مروان بن محمد ويروي الجاحظ في (البيان والتبيين) مقالة ابي حمزة هذا في يزيد ، الذي يأكل الحرام ويشرب الخمر ، ويلبس الحلة قومت بألف دينار وقد ضربت عليها الاستار ، وهتكت فيها الاستار

حسانة عن يمينه وسلامة عن يساره تغنيانه حتى إذا أخذ منه الشرب كل مأخذ قد نومه ثم التفت إلى احداهما فقال لا اطير نعم فطر الى نعمة الله وحريق ناره والبم عذابه . فاى تبدل ، وى محور وأى استهتار أكثر من هذا ... ومن ولاة الامر هؤلاء من حملة الدين قد افتقدوا حتى نحوة سادات القبائل التى حملت بعضهم على ترك الشرب مثل العباس بن مرداس السلمى الذى قيل له « لم تركت الشراب وهو يزيد فى حرارتك وسماحتك فقال « اكره ان أصبح سيد قومى وامسى سفيههم » .

ولم يكن بعض الفقهاء باحسن حالا من أمرائهم فالمقدس على دين ملوكهم فالسمر قندى يحدثنا مثلا فى كتابه بالفارسية (جهار مقاله) اى المقالات الاربع أن « ابن سينا كان يتهيأ لمجلس الشراب والغناء بعد صلاة العشاء » . وابن سينا هذا هو فيلسوف الإسلام العظيم وصاحب الحكمة الالهية فى التوحيد ومؤلف كتاب إثبات النبوة

كما كان بعض القضاة الذين يحتسون الشراب معروفين بين أهل زمانهم بالشرب والنهتك ويروى لنا الثعالبى فى (يتيمة الدهر) عن أبى قريعة وابن معروف والقاضى التنوخى وكلهم من مشاهير القضاة فى زمانهم قوله « ما منهم الا ابيض اللحية طويلها لقد كانوا يجتمعون ليلتين كل اسبوع عند الوزير المهلبى وقد اطرحوا الحشمة . وانغمسوا فى القصف والخلاعة واقبلوا على الشرب فى كؤوس ذهبية زن الواحد منها الف مثقال وكانوا يغمسون لحاهم فى الكؤوس المملوءة ويقفونها حتى يتشربوا ماقى الكأس من شراب يرش بعضهم بعضا بالخمر المتشربة فى لحاهم ويرقصون جمعهم على شبههم وعليهم ملابس الشرب المصبغة فلما اقبل الصباح عادوا لعاداتهم فى التزمت والتوقر والتحفظ بهيبة القضاء وحشمة المشايخ الكبراء » (اليتيمة الجزء الثانى)

اخلاق الاسلام : والقذف البذىء .

ولم يقف اطراح الحشمة هذا عند مجالس الشرب والغناء بل تجاوزه إلى القذف البذىء ونعرف كيف كان عمر يغلظ على الشعراء الجاريين وسن ذلك حسنه للحطيئة لأنه كان يقول الهجر ويذم الناس بما ليس فيهم وقد عاد الحطيئة ذلك الشاعر المفتوح قصير القوادم . إلى بذاءته بعد موت عمر وعلّ ما يحملنا على الإشارة للقذف هو حديث الدكتور محيى الدين الذى يقول فيه إن القذف فى العرب لرجيم ليس ذات الأهمية التى عليها فى المجتمع الإســـلامى

وسنتناول نماذج مجرية من القذف بفحش القول واستباحة لحرمات والتنابذ بالالقاب . فى عهود كان فيها دستور الناس هو القرآن . واحكامهم هى ايانه البينات . ولم ينج من ذلك القذف حتى المرموقين من أمناء الخلفاء فصاحب نهج البلاغة يحدثنا عن تعيير عبد الله بن الزبير لمحمد بن الحنفية وتسميته بن الأمه

حتى رد عليه محمد بقوله « يامعشر قريش وما ميرني عن بني الفواطم ؟ أليست فاطمة بنت رسول الله حليلة أبي وأم إخوتي ؟ أو ليست فاطمة بنت أسد بن هاشم جدتي وأم أبي ؟ أما والله لولا خديجة بنت خويلد لما تركت من بني أسد عظما إلا هشمته » وهكذا يشهد عبد الله بن الزبير وهو واحد من بني الفواطم يتقهقر إلى جاهليته الرعناء ، وقبليته المستعلية وكأنه لم يقرأ حديث الرسول الكريم في خطبة الوداع « أيها الناس إن الله تعالى أذهب عنكم نخوة الجاهلية وفخرها بالآباء ، كلكم لآدم وآدم من تراب ، ليس لعربي فضل على عجمي إلا بالتقوى »

وبلغ التوقح على أيام الفتنة تلك حدا بالغا حتى من شيخ العابدين عبد الله بن عمر عندما وصف الحجاج بالكذب لأنه اتهم ابن الزبير بتحريف القرآن فما كان من ابن جلا الطاعية إلا أن قال « أسكت فأنت شيخ قد خرف وذهب عقله ، يوشك أن يؤخذ فتضرب عنقه ويحر وقد انتفخت خصيتاه بطوف به صبيان أهل النقيع (الطبقات الكبرى لابن سعد) فما هذا إن لم يكن هو القذف الفاحش ؟؟

ونجيء من بعد إلى ديوان العرب والذي قال فيه الدكتور هيكل « ولا أحسبني أعرف شعرا بلغ من الاغتنان في الحميات والغزل ما بلغه الشعر العربي » وإن كان العرب قد عرفوا تفشي لهجاء الإقذاع ، لأهجاء السخرية والتندر في جاهليتهم ، فإن بواعث ذلك الهجاء كانت هي التفاخر القبلي ومع كل إقذاعه لم يعرف الشعر الجاهلي الفحش الذي عرفه في تهاجي شعراء الأمويين وتهارشهم ، وعندما جاء الإسلام كان يتمحى من ديوان العرب هجاء التفاخر الجاهلي ، إذ لا نسب بين الناس في الإسلام إلا نسب البر والتقوى ولهذا فقد كان تهاجي الشعراء على عهد الرسول ، تهاجيا عفيفا لايبرلو إلى حضيض الاسفاف بل يجنح إلى استلهام المواعظ من المواقف مثل قول عبد الله بن الزبعرى حول موقعة أحد :

أبلغا حسان عني آية ... ففريض الشعر يشفي ذا العلل
كم قتلنا من كريم سيد ... ما حد الحديث مقدام بطل
ليت أشياخي ببدر شهدوا ... جزع الخزرج من وقع الأسل

فيرد عليه حسان بن ثابت شاعر الرسول ورحل المواعظ بقوله

ولقد نلتم ونلنا منكم ... وكذاك الحرب أحيانا دول
نصع الأسياف في أكتافكم ... حيث تهوى مهلا بعد مهل
وعلونا يوم بدر بالتقى ... طاعة الله وتصديق الرسل

ثم جاء من بعد إلى سدة الحكم بنو عبد شمس فأحالوها كسروية ، وسار الشعراء سيرة أغلبهم في القصف والمجون ، بل انحدر أكابرهم بالشعر إلى ما لا هو من الإسلام في شيء ولا هو من الأدب العام في شيء وعلينا نعود إلى شعراء النقائض ومن عاصرهم لنرى نماذج من فاحش القول لايبيحها دين ، ولايرتضيها كريم فالأخطل لم يتورع عن اتهام أم النابغة الجعدي بالعهر ومواقعة الرجال وهو يقول :

وما أم ربوت على يديها بطاهرة الثياب ولا حصان

وجرير يذهب به الفجور إلى أن يصف مواقعة أم البعيث للرجال العلاط ، ولعله كاذب في دعواه ، بألفاظ لاتزيد إلا في الحديث عن لقاح البهائم مثل قوله « ألقح عجلان بها فاستعلجا » ويمضي جرير في وقاحته ليبناس فرسان مجاشع ويقول بأنهم عند العطش لايجدون ما يروى ظمأهم غير ماء الرجال (أي يرتضع كل واحد منهم آلة صاحبه)

إذا استقام الدهر أو تعوجا كل بني مجاشع تلمجا
من ناطف يسلج منها سلجا ماء الرجال .....

إن مثل هذا القذف البذيء في المحصنين والمحصنات إنما هو واحد من موجبات الحدود قبل حد السكر ، فحد القذف قطعي في القرآن وليس هذا هو شأن السكر بل إن اجتهاد الخلفاء في فرض حد للخمر قد أسس على حد القذف في القرآن باعتبار أن السكران يهذي وإن هذي قذف فأحد القذف قياساً لحد الشرب

ولن نمضي مع شعراء النقائض في فاحشتهم فبعضها لايصلح للنشر وإن طفحت به الكتب وما أكثر ما أورد الرواة من قصائد منثورة حشية أن يرددوا ألفاظا نابية تملأ الفم مثل قول جرير في البعيث .

نشدتك يابعيث لتخبرني أليلا ... أمك أم نهارا

لن نمضي معهم في هذا إتباعا لتجاوزهم الشرائع والأعراف - أو ما أسماه الدكتور محيي الدين بالمبادىء والقيم الاجتماعية - بل نود أن نشير أيضا إلى تعييرهم خصومهم بالعبودية كأقوال جرير في الأشعث أو تعييرهم بامتهان المهن الحقيرة كأقوال جرير في آل الفرزدق وقد كانوا يعملون بالحدادة ، أو تعييرهم لخصومهم بدفع الجزية كهجاء جرير للأخطل ، وما كل هذا من الإسلام في شيء

ثم جاء من بعدُ العصر العباسي الذي عرفت فيه مغالاة الشعر الذين لم يكن أغلبهم من السادية المريضة التي يجدها المرء في ديوان شعراء النقائض الذين كانوا يصفون المواقعة ، كما يصفون وصفا دقيقا ما كان يسميه الفيكتوريون بالأشياء التي لاتذكر Unmentionables تصوره بتفاصيل أمامها مبادل مجلة (البلاي بوي) وكان أولئك الشعراء يومذاك هم فوتوغرافيو المجتمع وليس في كل ما نقول انتقاص من قدراتهم الشعرية ، فالأخطل وجرير والفرزدق من فحول الشعراء العرب وعلى كل فمع أن أغلب شعراء العصر العباسي لم يبلغوا مبلغ أسلافهم في الهتر والبذاءة فإن ديوان الشعر العباسي ليطفح هو الآخر بقصيد كثير يدعو إلى الانحلال من كل قيم ولنذكر في هذا المقام تغني أبي نواس بالغلمان بدءا بغلامه أحمد الذي يرتجيه في كل بيت وهو يدعوه للسوءة ، ويعترف أمام العالمين بالمعصية :

يا أحمد المرتجى في كل نائبة قم سيدي نعصو جبار السموات

إن الشذوذ الجنسي ليس بظاهرة عباسية وإنما هو انحراف مسلكي عرفته أعلى الحضارات ولذا فالذي نحن بصدده ليس هو الإشارة إلى الانحراف وإنما هو هذه الإباحية وهذا التهتك اللذان لايستتر معهما الناس على بلواهم فشعر أبي نواس كان يقرأ في مجالس الملوك ، ويردده العامة في حلواتهم ، ويعلم للايقاع باعتباره من عيون الشعر العربي ، وحقا هو من عيون الشعر وقد عرف أدب الغرب الكثير من الكتاب والشعراء الذين ابتلاهم الله بهذه الانحرافات الا انا لا ندكر أن واحدا قد عمد لمثل هذا التهتك في أدبه الانشائي فقليل من القارئين يعرف مثلا أن شيخ شعراء الإنجليزية في هذا العصر اودين (W H Auden) واحد من أولئك المنحرفين ، ومع هذا فالجنس هو أقل الأشياء أهمية في شعره ، بل إن شعره كله هو خطاب ثوري ، وقد عاش أودين جزءا كبيرا من حياته مع « إخوته المرتجى » وهو فتى من بروكلين يدعى تشستر كولمان دون أن يسير له بحرف واحد في دواوينه العدة ، وإن جاءت هذه الإشارة تلميحا ، فيما يقول النقاد ، في مقاربته للعلاقة بين سيقموند وسيقلايند في أوبرا فاجنر الخالدة

ولم يكن ابو نواس هو فاتن الهجر الوحيد في دولة بني العباس ، فقد عرف ذلك العصر ايضا أطيافا من الإباحية في شعر الفحول مثل الشاعر بشار بن برد والذي كان يقول :

قالوا حرام تلاقينا فقلت لهم ... ما في التلاقي وما في قبلة حرج
من راقب الناس لم يظفر بحاجته ... وفاز بالطيبات الفاتك اللهج

ولم يك فتك شاعرنا هذا فتكا في حومة الجهاد لرفع رايات الإسلام وكان بشار هذا مع كل ابداعه ، لا يقل عن جرير في فحشه ومثال ذلك قوله في حماد عجرد

مالمت حمادا على فسقه ... يلومه الجاهل والمائق
ما بات الا فوقه فاسق ... . أو تحته فاسق

ولم يخل من مثل هذا الهدف المفتوح حتى شعر المتنبي صاحب الحكم الداوية فقصيدته في ذم صبغة مثال واحد للاستدلال وبعد هذا هو الذي جمع واحدا من شراحه على الاعتذار عما ورد من شعر المتنبي يقول عبدالرحمن البرقوقي بأنه ما كان يستتر بستر لا يحوفه من تهمة التحريف فيقول « إن يقال إننا نصرفنا في الديوان أن حذفنا منه بعض شعر المتنبي فيسيء بنا الناس الظن لما أثبتنا هذه الأبيات التي ينبو بها السمع »

إن ما وردناه من نماذج حول الانحراف الجنسي عند شعراء المؤمنين الذين منهم والحمير وعند فحول الشعراء الذين يتدينون ويرتكبون الفاحشة ويتبعون سبيلا ، لم نعن أن نقول به أن كل هذه الظاهرة هي ظاهرة عرفت المجتمع الإسلامي وحده كما حدث الإسلاميون أنفسهم شدة نعتهم هو بشوء وأسموها « إباحة الحلال وإستصحاب حلائل [illegible] نواس وبشار و شخصيات

العربية ولو ذهبنا مع هؤلاء الدعاة في منطقهم لأوقعنا أنفسنا وأوقعناهم في حرج كبير فهل يستطيع مثلا [illegible] يقول - كما قال الدكتور محيي الدين - بأن بعض مرائي المؤمنين كانوا يشربون ويزنون لأن تقليدهم ومن ورائهم لا يستنكر هذا ؟ وهل نقول مع أساتذة الجامعة الذين نسبوا كل موبقات مجتمعنا إلى القوانين الوضعية أن التفسخ الذي شهده العصر الأموي والعصر العباسي يعود إلى القوانين التي كانوا يحتكمون إليها والقانون الذي كانوا يحتكمون إليه هو كتاب الله ؟

فحقيقة الأمر هي أن صلاح الناس والجماعات لا تقرره القوانين وإنما تقرره أول ما يقرر التربية والقدوة فصلاح الناس بصلاح مربيهم وصلاح قدوتهم وصلاح معلميهم وقد شهدنا كيف أن مجتمع المدينة على عهد الرسول الكريم والصحابة كان مجتمعا نموذجيا لا لأن أرض الحرمين هي مهبط الرسالة وإنما لأن الذين توافروا على هذه الرسالة كانوا يعيشون قيمها في خاصة أنفسهم فلو كانت القوانين تجدي لأجدت في تهذيب أبناء وقساة الذين مارسوها على الناس في العصر العباسي وهو كان أوسط يجدي لأجدى في مجتمعات كان فقهاؤها فحولا يحتجم أبي حنيفة وابن حنبل إلا أنه مع فقه أبي حنيفة شهد الناس حنيفهم يخالط القيان وشهدوا قاضيهم يشرب ويحد أشاربه فما كان منهم إلا أن ساروا على دين ملوكهم ورؤسائهم وهو كان دعاة الصحوة المزعومة صادقين مع النفس لأمعنوا النظر من حولهم في القيادة - القدوة في دولة الصحوة تلك وهي قيادة دافع أمر قيادتها بين الناس قبل أن تكون هناك محاكم تؤيد وقصاص شعبي فما الذي كان يتوحد هؤلاء الدعاة من دولة يحكمها أمام دعاة وهي الساقين حسب نفسه سادس الراشدين ثم يحد من يتحلو حوله إلا بهارى السياسة الذين جعلوا الدين مطية وكيف يفقهون أنهم أحدوا كتاب الله سحرا ومع هذا فقد كان وكانوا يعرفون بأن التركيز يعرب على الحدود ، لا لأن العرب لحدود بعينها لم يقصد منه لا إلا لإلا ، التشهير ولا أثر ، وعندما لم يستغفهم حدود الله القطعية في إبداء التشهير صدقي لها ما يشاءون من حدود مثل حد الشروع في الزنى .

الأخلاق .. والتركيبة الاجتماعية

وما حسبنا أن الأمام وهو [illegible] فذ لغفر وبدين [illegible] وحسبنا أن الذين هرعوا يبايعونه تحت الشجرة في [illegible] قد كانوا النفر [illegible] عوامل انحلال الدول وانحراف الأمم فهو حسبنا [illegible] التركيب الاجتماعي والاقتصادي بنية المجتمع السوري [illegible] فالاختصاص الاجتماعي السوداني يحدثك عن [illegible] هامة [illegible] عن [illegible] الاجتماعي

وسيرا هذا على [illegible] الاجتماعية [illegible] يحتل [illegible] الكثير من مناطق [illegible] [illegible] وهي [illegible]

التي أعدها الاستاذ تاج الاستاذ الصوى مع فريق من باحثي وزارة الشؤون الاجتماعية حول البغاء في بورسعيد ، دمنهور وديم سيوط) وتمثل هذه الدراسة في واقع الامر تحليلا للفقر في بعض قاطع شرق حيث شرح الفقر حرمانا ورزق الرزق ونحنا من العمر وسعيا من اجل الزواج كما هي نصف دراسة للواقع الاجتماعي في مدينة مثل كل مدن الشرق . لها مركز تسكنه شريحة اجتماعية تستاثر بكل شيء وبها حضاري يعتنكر فيه رفيق اجتماعي وفي هذه المراكز السكنية الهامشية يعيش الناس في الاكواخ ومدن الكرتون ويفتقر ماء الشرب من الحنفيات العامة على ظهر الدواب ويستوي حده الانسان مع حياة الحيوان وقد افادت الدراسة عبر تحليل شخص العينات بعشوائية من عينة الفتيات اللاتي وفدن من مناطق النبي عامر في طوكر او القنه التي وفدت من مداخل الامراء قد سعين للحصول على عمل قبل وبعد حمدة بريلة وحين كلهن للمدينة هربا من ضيق العيش في الريف كما منعهن الهزال من ممارسة العمل اليدوي القاسي وحرمهن الجهل من فرص العمل المكتبي .

ومن كان احرى الذين يضعون القوانين الاسلامية ، يضعون على دراسة الشؤون الاجتماعية حول الفقر والجريمة وواحدة من هذه الدراسات هي الدراسة التي اجريت لسجن ام درمان في الثمانينات والتي تشير الى ان ٤٦ من نزيلات السجن كن بلا عمل قبل القبض عليهن وان ٣ منهن دخلن السجن لاتهامهن بالاقامة بدون جواز (لاتيوبيت) وفي تصنيف جرائم تشير الدراسة الى ان عينة بين السجينات هن المطلقات ومن بعدهن الارامل كما تشير الى ان ٦٠ من نزيلات السجون لم يدخلن المدرسة اطلاقا ويكشف تصنيف بانت عن ٨٠ منهن قد دخلن السجن لاول مرة و ١٨ دخلنه للمرة الثانية ولايزيد عدد المترددات على السجن على ٣ ولا نرى تفسيرا في كل هذه الارقام ان دوافع الجريمة بين النساء هي في جوهرها الجهل والاملاق او لا نرى تفسيرا لكل هذه الحقائق التي تشير اليها سوى هي حقائق اقتصادية واجتماعية ثقافية وروحية

وفي واقع الامر فان هذه الظاهرة تحتاج دراسة هامة على المستوى الدولي قامت بها لجنة حقوق الانسان بناء على التقارير التي توافرت عند الامريكيين حول شبكات تجارة الرقيق الابيض . ولم يكن اهتمام لجنة حقوق الانسان بهذه الظاهرة الا لادراكها لابعادها الانسانية ومساسها المباشر بحرية الانسان وحقوقه فالانسان ليس سلعة تباع وتشترى وقد كلفت اللجنة السيد الفرنسي انسانو فرناند لوران بإعداد تقرير متكامل حول هذا الامر وقد رفع هذا التقرير لجنة حقوق الانسان والجمعية العامة من بعد لجنة التمييز وتناول التقرير دراسة تجارة الرقيق الابيض كنظام اقتصادي معلق منها كما تطرق الى الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي تقود اليه وبعد لوران الى جوهر القضية عندما اشار الانظمة الاجتماعية في الكثير من البلاد التي تعتبر المرأة مخلوقا مضطهدا وحالة ميئوسا منها داعيا الى عقد اتفاق دولي لالغاء جميع انواع التمييز ضد المرأة

أو لا يجب أن تتجه جهود المصلحين ، والحال هذه ، إلى أسس الداء بدلا من معالجة ظواهره ؟ او لايرى كل هؤلاء المصلحين والعلماء ومتحدى القرار أن كل التجارب التاريخية التى أوردنا تشير - بما لايدع مجالا لشك - الى أن المشاكل الاجتماعية والانحرافات الخلقية لايعالجها القانون مهما سما وإنما يعالجها استئصال دواعيها .

لقد أسلفنا القول إلى أن المحنة الكبرى لدعاة الصحوه الإسلامية عبر العالم الاسلامى هى تقاصر قاماتهم امام دعاة عصر النهضة (الأفغانى - محمد عبده ، رشيد رضا) ومن المحزن حقا أن نقول إن دعاة التغيير الاجتماعى فى السودان تتقاصر قاماتهم ، هم الآخرون أمام قامات أهلنا من أبناء الجيل الماضى والذين كانوا يملكون من الحس الاجتماعى ما جعلهم أشد التصاقا بالواقع وأكثر قدرة على تحليله وقد يعود المرء بالقارىء الى مجلس بلدى أم درمان فى الخمسينيات ، وكان اذا ذاك مجلسا يتصدره الشيخ أحمد السيد الفيل وهو رجل من أكثر اهل جيله علما ، وأكرمهم محتدا ، وأطهرهم ردنا ووقف يومها عضو المجلس الشيخ محمد أحمد البرير ليتحدث عن اقتراح حول قفل بيوت الدعارة بأم درمان معترضا على المنهج وهو يقول « ده كلام ناس ما عندهم حنون (بفتح الحيم مع التشديد) أى ابناء ومضى الشيخ البرير يتحدث عن تسهيل الزواج ، ويتحدث عن توفير العمل للعاويات ، ويتحدث عن الشباب والفراغ ولم يكن الشيخ البرير ، رحمه الله ، غاويا ولا كان فاجرا بل كان شيخا صالحا يعد الى القضايا بحسه الصادق وفطرته السليمة .

وفى الختام فإن محور كل هذا الكلام هو زعمنا بأن هناك قيما أخلاقية تحكم أى مجتمع متحضر ، وهى قيم قديمة قدم الحضارة الإنسانية وزعمنا بأن الإسلام قد جاء لا ليبدأ بل ليكمل مكارم الإخلاق وزعمنا بأن الإسلام ما حمل الناس على هذه الأخلاق بالنذير والوعيد وإنما بإشاعة العدل والاحسان وبالقدوة الحسنة متمثلة فى نبيه المعصوم وبالراشدين من خلفائه الذين حاسبوا النفس قبل الغير وزعمنا بأن الانحلال والانحراف لايقع فى أى مجتمع الا عندما تنهار موازين العدالة ويتخلى المجتمع عن القيم التى تهدى الى صراط مستقيم وتفضى الى جادة الحق . يصدق هذا على اليونان والرومان ، كما يصدق على فارس والهند وزعمنا بأن الدولة الاسلامية فى ضحى الاسلام قد تسربت اليها عناصر التفسخ ثم فشى هذا التفسخ فى ظهره وعصره عندما صار الحكم ملكا عضوضا حتى اصبحت أيام دولة الاسلام حينذاك كآخر أيام يومئذ فى دولة الرومان وزعمنا بأن هذا قد وقع فى الدولة الإسلامية بالرغم من وجود القوانين الشرعية لا فى قرآن وضعه إمام ظنين عقل وإنما بين دفتى الكتاب المقدس والذى كان هو دستور الحكم وفى ظل فقهاء بحجم ابى حنيفة وابن حنبل وفى عهد خلفاء فى وزن المأمون وعبدالملك بن مروان ورعمنا على ضوء كل هذا بأن ما تعانيه المجتمعات المعاصرة من فساد انما هو نتاج لتهالك هذه المجتمعات على الدنيا التى اهلكت من

قبلهم الأمم ورعمنا ، من بعد ، ردا على مقولات المصلحين والصحويين الجدد بأن القانون وحده لن يقوم الانسان ، ولن يزع البشر ولو كان يفعل لما عرفت دمشق ولما عرفت بغداد ولما عرفت مدينة الرسول تلك المبادل التى اوصفنا . ثم زعمنا من قبل ومن بعد ، بأن الشرور الاجتماعية إنما هى انعكاس لواقع اجتماعى واقتصادى فاسد لاتعالجه القوانين وإنما تعالجه السياسات القائمة على العدل والإحسان ، وللعدل والاحسان فى كل عصر وسائله ومؤسساته التى تختلف باختلاف العصور كما لا تعالجه مواعظ الفقهاء ، ومبريات الأمراء وإنما يعين على الغائه - مع تلك السياسات الصالحة - صلاح القائمين بالامر من الذين لايحرمون الكذب ولايكذبون ، ويديبون النفاق ويداهنون ، ولايجدون على سرقة الصغار ويتسترون على كبار اللصوص ، ولايعاهدون أمام مالقاوهم يتندرون بجهله فى مجالسهم ، فكل هذا فى جوهره استخفاف بالقيم ، واستخفاف بالمبادىء واستخفاف بالدين وقد احس الإمام ابن حزم فى وصف ظاهرة الانحراف والاستخفاف هذه فى رسالته (نقط العروس) وقد اكتشف مخطوطها مؤخرا وقام بتنقيحها وإخراجها الدكتور شوقى ضيف كتب الإمام يقول ، « إن الحقيقة هى العمل بالكتاب والسنة وذلك لايقدر عليه سخيف ولايطيقه ضعيف وبهذا يتبين فضل القوى على الساقط الهين لا بأسماء يقدر على التسمى بها خسيس واهن » والاسماء التى عناها ابن حزم هى القاب الامام ، والخليفة ، وأمير المؤمنين ولم يبح من تهمه الوهن والخساسة هذه حتى بعض المتصوفة فى العهود التى اشرنا اليها فالامام القشيرى يحدثنا فى مقدمة (الرسالة القشيرية) « مضى الشيوخ الذين كان بهم الاهتداء ، وذهب الشباب الذين كان بسيرتهم وسنتهم اقتداء ، وزال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع وقوى رباطه ، وارتحلت عن القلوب حرمة الاحتشام واستخفوا بأداء العبادات وركنوا الى اشباع الشهوات بتعاطى المحظورات ، والارتفاق بما يأخذونه من السوقة والنسوان » ولعل الذين عايشوا سنوات « الصحوة » هذه بأبى قروبها وبهائها وعدبانها يعلمون جيدا ما عناه ابن حزم بالواهن الخسيس ، والساقط الهين كما يعرفون ما عناه القشيرى بالصوفى الدعى المرتفق على السرقة والنسوان فتلك كانت دولة "الصحوة" التى بايع بعض الناس إمامها حتى الموت ، وما ماتت إلا ضمائرهم

الفصل السابع

الإسلام والسّياسة الشرعيّة

« ليتمنين أقوام يوم القيامة أن ذوائبهم معلقة بالثريا يدلون بين السماء والأرض وأنهم لم يلوا عملا »

(حديث شريف)

الواقع الموضوعي والمراوغة الخادعة

تناولنا في المقالات السابقة قضايا التشريع والتقنين ، والتأصيل الحضاري ، والبعد الأخلاقي في حياة الناس حسبما يقول به الإسلام ويقول به الأعراف ، بيد أن قضية الدين تطرح اليوم في إطار آخر هام ألا وهو السياسة ولا خلاف بين المسلمين حول شمولية الدين وارتباطه بكل أوجه حياة الإنسان ومنها السياسة وإنما مبعث الخلاف دوما هو ما الذي نعنيه بالسياسة في ظل تبدل الأحوال والأزمنة ، وأي قواعد للإسلام تلك التي نقول بانطباقها على هذه السياسة ، وقد ظل طرح الإسلاميين المحدثين لهذه القضية في أحسن أحواله طرحا تعميميا في أمر يقتضي التخصيص ، وفي أحوال أخرى مراوغة عوعائية في أمر يقتضي الجدية يصدق هذا على الجدل الذي كان يدور حول الدستور الإسلامي في نهاية الستينيات[1] ، كما يصدق على الحملات التي كانت تردد ، والبدع التي كانت تمارس في أخريات عهد النميري .

والسياسة باختصار مفيد هي تدبير شئون الناس بالحكم ، والنظر في تدقيق أمورهم وأورد أبوهلال العسكري (الفروق في اللغة) « إن الفرق بين قولك يسوسهم وقولك يسودهم أن معنى قولك يسودهم أنه يلي تدبيرهم ومعنى قولك يسوسهم أنه ينظر في دقيق أمورهم ، مأخوذ من السوس ولاتجوز الصفة على الله تعالى لأن الأمور لاتدق عنه » ولعل هذا هو السبب في أن الكلمة لم ترد بمعناها هذا في كتاب الله كما يقول القاموس المحيط يسوس الأمر أي يقوم به ومع هذا فإن أبرع الأوصاف الفقهية للسياسة ، حسبما نظن ، هو ما قال به ابن القيم الجوزية « السياسة ما يكون معها الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن

(١) أثار الإخوان المسلمون أول ما أثاروا قضية الدستور الإسلامي في الجمعية التأسيسية التي كانت تعكف على إعداد الدستور الدائم للسودان في النصف الثاني من الستينيات وقد صحبت إثارة الموضوع مزايدات تشعبت معها المرافعات حتى لم يعد من الممكن الوصول إلى صيغة ترضي أهل السودان مسلمهم ومسيحيهم حول ذلك الدستور

الفساد وإن لم يصفه الرسول ولانزل به وحي » .

وقد ظل الإنسان منذ أن نشأت المجتمعات البشرية المنظمة يحكم بالسياسة فحتى الرعاة في الفلوات ، والحفاة في البادية يؤمرون عليهم من يقودهم ، وكما يقال « لا يصلح القوم فوضى لاسراة لهم » والذي يصدق على المجتمع البدوي المتخلف يصدق من باب أولى على المجتمع المدني ، وهذا هو حال المجتمعات الإسلامية وقد عبر الشهرستاني عن طبيعة السياسة في هذه المجتمعات تعبيرا بارعا حين قال « لابد للكافة من إمام يقيد أحكامهم ويقيم حدودهم ، ويحفظ بيضتهم ، ويحرس حوزتهم ويعيىء جيوشهم ، ويقسم غنائمهم ، ويحاكمون إليه في خصوماتهم ، وينصف المظلوم ويتنصف من الظالم ، ويعقد القضاة والولاة في كل ناحية ، ويبعث القراء والدعاة في كل طرف » (نهاية الاقدام في علم الكلام) بيد أن السياسة التي يحكمها ضمير اجتماعي غير واع في المجتمعات المتخلفة تخضع في المجتمع المستقر المنظم لضوابط وتحكمها مؤسسات ، وتنظمها حدود واضحة فاصلة يصطلح عليها الناس بوعي كامل ، وقصد صريح ، وكلما تطور المجتمع الإنساني ، وتغير حال الناس ومعاشهم اصبحت المجتمعات اكثر حاجة لضبط اجهزتها الحاكمة ويتطبق هذا بصورة اكثر على الدولة العصرية كما نفهمها اليوم الا وهي دولة القومية ، والسيادة الوطنية ، والرقعة الأرضية المحدودة المعالم ، والجنسية ، وليست هذه الدولة هي الأمة التي عناها الإسلام ، ولا اهلوها هم من عنى الإسلام بخير أمة أخرجت للناس

إن السياسة في مثل هذه الدولة لايمكن أن تختزل في شعارات هلامية أو نفهم على أنها تسلط عفوي ، وإنما هي مناهج واضحة ، ومؤسسات محددة تباشر الحكم والإدارة وتضبط الاداء وقد نقلنا نحن المسلمين اغلب هذه المناهج والمؤسسات من دول الكفر والإلحاد فإن كان هناك من يرفض هذه المناهج والمؤسسات باسم الإسلام ويبعتها « بالطاغوتية والشيطانية فلابد له من أن يقدم بديلا إسلاميا عنها يؤدي نفس الدور الذي تؤديه إن لم يكن أمير ، ويلقى نفس القبول الذي تلقاه إن لم يكن اكثر ، ويحقق للناس نفس العدالة والديمقراطية التي تحقق إن لم يكن أوفر ، ويضمن لأنظمة الحكم نفس الدرجة من الاستقرار والانضباط إن لم يكن اكبر ، ولن يفيد في هذه الحالة التشبع بالشعارات الداوية حول الشورى ، والأمر بالمعروف ، والحكم بما انزل الله فالتفصيل في كل واحدة من هذه الأمور واجب حتى يصطلح الناس على علم وبصيرة فما هي مناهج الشورى الإسلامية الصالحة لمجتمع السودان المتراحب الذي تختلف تضاريسه الاجتماعية باختلاف تضاريسه الجغرافية ؟ وإلى اي تجارب هادية في الإسلام سيعود بنا دعاة التأصيل والعودة للجذور ؟ أفسيعود مثلا إلى سقيفة بني ساعدة ؟ أم نعود إلى هرقلية معاوية ؟ أو نعود إلى كسروية المأمون ؟ ثم ماهي نماذج الولاية الأميرية والتي تخضع لحساب عامة الناس ، وهو حساب قد يصل إلى حد عزل الحاكم هل هي سلطة ذي النورين عثمان رضي الله عنه ، والذي حسب الخلافة

ميراثا أورثه له الله فى الاعتزال ، وهو يقول كيف أحلم لناسا السنيه الله ، أم هى سلطة الأمويين الذين أخذوا يورثون الحكم للأبناء . القاصر منهم والفاسد ، ومن جانب آخر ماهو مفهوم المشاركة الشعبية فى الحكم فى بلد يسكنه المسلمون وغير المسلمين الذين لايربط بينهم إلا رباط المواطنة ، هل هى مشاركة المواطن المسلم ذى الحق الكامل فى الولاية ، والشهادة ، والمجاهدة للمواطن الكافر محدود الواجب ومنقوص المسئولية ، أم أن كليهما سواء كاسبان المشط فى الحقوق والواجبات ، فالذى يريد أن يتحدث عن السياسة الشرعية يتوجب عليه ألا يجفل عن الإجابة عن هذه الأسئلة بالمراوغة الخادعة والافتسار المخل للأحاديث الشريفة ، والهروب من المواجهة الموضوعية للحقائق التاريخية والاجتماعية وهو يستعرض التجارب الإسلامية فى الحكم .

الفقه الدستورى وفلاسفة التبرير والحيل

ويفيد كثيرا أن نرجع البصر كرة أو كرتين لنرى كيف تطورت الدولة فى الإسلام ، ونبقى عن المثل التى اهتدت بها ، ونستعرض المؤسسات التى أقامتها ، ثم نرى من بعد هل انطلقت هذه الدولة على نفسها أم أخذت من تجارب الإنسانية المعاصرة لها مما لم يكن يعرفه مجتمع المدينة المثالى ، ثم ماهو مدى اتفاق الفقهاء على أنماط الحكم تلك ومناهجها ، ومنتهانا من كل ذلك الاستعراض هو التعرف على كم من تلك المناهج يصلح لعالم اليوم وبالرغم من أن موضوع الحكم فى الإسلام قد حظى بقدر غير يسير من الدراسة فى الفقه الإسلامى فإن تناول قضايا الأمة والسلطة والعدل كان تناولا محدودا فمن الناحية النظرية لم يكتب فى هذه القضايا بصورة متكاملة غير الفارابى والذى سماه بعض المحدثين بحق حاك رسو العرب وقد انتهج الفارابى فى دراسته للدولة نهجا طوبائيا رسم فيه هيكلا متكاملا للدولة المثالية (المدينه الفاضلة) وهو يسعى بتطويع أفكار أفلاطون فى الجمهورية وأفكار أرسطو فى السياسة للقيم المثلى التى جاء بها الإسلام

وفيما عدا مؤلفات الفارابى فإن ماتبقى من مؤلفات كان جانب كبير منها هو محاولات للتبرير مثل كتابى الماوردى (قوانين الوزارة وسياسة الملك) و(كتاب الأحكام السلطانية) وكتاب معاصره ابى يعلى الفراء ، وقد عاش كلاهما فى القرن الحادى عشر الميلادى خدم الماوردى فى بلاط الخليفتين القادر بالله والقائم بأمر الله مما يجعل من أفكاره محاولة تبريرية للممارسات السلطانية السائدة وعلى أى فبالرغم من أن آراء الكاتبين لاتمثل أكثر المذاهب ذيوعا كالمذهب المالكى والمذهب الحنفى (فقد كان الأول شافعيا والثانى حنبلى) إلا أن المستشرقين وكثيرا من مؤرخى الإسلام المعاصرين حسبوا مؤلفات الماوردى والفراء هى التعبير الوحيد المتكامل للفقه الدستورى الإسلامى فهذا هو رأى بروكلمان فى دائرة المعارف الإسلامية ، ورأى سوفاجيه فى مقدمته لدراسة الفكر الإسلامى ورأى السير هاملتون جب فى دراساته عن حضارة الإسلام

بيد أن الفكر السياسي الإسلامي ، بجانب دراسات الماوردي والفراء المتكاملة ، عرف العديد من الاطروحات التي تعكس التصور الإسلامي للحكم مثل توجيهات الخلفاء ، كأبي بكر وعمر وعلي وعمر بن عبدالعزيز ، للولاة والعمال على الأمصار ، ومثل رسائل النصح للحكام ككتاب العرائي (التبر المسبوك في نصائح الملوك) ، وكتاب (الخراج) لأبي يوسف ، وكتاب (الخراج) ليحيى بن آدم ، وكتاب (الأمامة والسياسة) لابن قتيبة ، و(رسالة الصحابة) لأبي المقفع ، و(أدب الوزير والوزارة) للماوردي ولا نستثني في هذا الاستعراض للاثار الفقهية الدستورية تناول ابن سينا للموضوع في كتابه (الشفاء) وتناول ابن خلدون له في (المقدمة) ، وقد اتجه الأول اتجاها فلسفيا شعبي من ورائه إلى ترتيب الدولة ترتيبا عقلانيا تتسلسل فيه السلطة من الأمراء إلى الرؤساء فالوزراء ، وكل واحد من هؤلاء عقل يسيطر عليه العقل الأول منه لتميزه عليه ويقول ابن سينا إن عقل الرئاسة يخدمه الكل بالفعل وبالملكة ويطيعونه وينقادون إليه والخروج عليه كفر بيد أن ابن سينا لايجعل هذه الطاعة طاعة مطلقة بل يضيف انه « إذا ظهر أي حكم منقوص فعليهم مساندة الخارجين عليه » فالدولة في تقديره ، مشاركة بين الناس يضبط العلاقة فيها ما سماه بالسنة والعدل ، ويستشف المرء من مقولة ابن سينا مبادىء هامة هي عقلانية الحكم ، ورشاد الحاكم ، والمشاركة بين الناس والطاعة وتوفير الحكم والحاكم ، وحق الناس بل واجبهم في الثورة على الحاكم المنقوص ، وقيام الحكم على السنة والعدل ، ثم تسلسل القيادة .

أما الثاني (ابن خلدون) فقد ربط بين الدولة والحضارة ففي فلسفته لا دولة مع البداوة كما ذهب ابن خلدون في تحليله للسياسة الشرعية إلى الفصل بين السياسة والشريعة يقول ابن خلدون « حيث لاتوجد عمران لاتوجد دولة » كما يقول ان الكلام في « وظائف الملك والسلطان ورقيه بما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر لابد بحفظها من أحكام الشرع » فالسلطة عنده ضرورية كوازع للعامة لا الأتقياء الذين ترعهم نفوسهم على انا نقدم على كل هذه المؤلفات والرسائل كتيب الامام ابن تيمية حول السياسة الشرعية وقد كتب ابن تيمية تلك الرسالة بطلب من الملك الناصر محمد بن قلاوون إلا أن الشيخ الامام قد جعل من رسالته تلك دستورا متكاملا للحكم بمقاييس ذلك الزمان وقدم الإصم لكتابه بقوله تعالى « إن الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى أهلها وإذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به . إن الله كان سميعا بصيرا * يا أيها الذين امنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم . فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » (النساء ٥٨ ـ ٥٩) .

فجماع السياسة العادلة عند ابن تيمية هو رد الأمانات إلى أهلها ، وأهلها هم عامة الناس وقد استخلف الله الإنسان على الأرض ، والإنسان هو الأمة كلها لا

ولاتها او صفوتها ، وماتفويض الله الأمر لهم إلا ائتمان لهم على حقوق الناس . وعلى هؤلاء الولاة رد الأمانة إلى أهلها غير منقوصة وبهذا الفهم فإن على الناس طاعة الإمام مالم يؤمروا بمعصية كما على الإمام العادل بحوهم وحماية حقوقهم وفي قول الشيخ الإمام إن « المقصود الواجب في إصلاح الولايات إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسرانا مبينا ولم ينفعهم متعوا به في الدنيا وإصلاح مالا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم وهو نوعان قسم المال بين مستحقيه ، وعقوبات المعتدين » فالعدل إذن ، هو قوام السياسة الشرعية بل هو أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم . وبين الفرد والفرد وبين الفرد والجماعة ، وبين الفرد ونفسه . وقد أمر الله بهذا العدل حتى النبي المعصوم « وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم » (الشورى ١٥) ، كما أمر به الفرد « ولايجرمنكم شنآن قوم على ألاتعدلوا » (المائدة ٨) ولم يقف عدل الرسول (ص) على المسلمين وحدهم بل تعداهم إلى المعاهدين ففي الصحيفة « إلا من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته أو انتقصه أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة » ولاشك في أن هذا الفهم الواعي لشمولية العدل في الإسلام هو الذي قاد الإمام المبتدع محمد عبده للقول بعدم تعدد الزوجات انطلاقا من قوله تعالى « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » (النساء ١٢٩) فالعدل في شرع الإسلام يسبق الزواجر ، والحكم الصالح يسبق القطع والرجم والجلد .

إن الذي يحملنا على الاشارة إلى اسهام الفقهاء الإسلاميين في السياسة الشرعية أو مانعرفه اليوم بالفقه الدستوري سببان

أولهما هو اعتماد الكثيرين من الفقهاء المحدثين على المعارف الفقهية التقليدية لتطبيقها حرفيا على الواقع المعاصر بدلا من الاسترشاد بها بعد تحليلها تحليلا علميا موضوعيا في الإطار التاريخي الذي نشأت فيه

وثانيهما هو الكشف عن حقيقة هذا الفقه فقد كانت هناك مدرستان لعبتا دورا هاما في الفكر الدستوري الإسلامي مدرسة التبرير للحكام ومدرسة المناهضة للجور ولاقت المدرسة الأخيرة عنتا كثيرا من الحكام حتى في تناولها للقضايا الفلسفية ، التي لاتمس السلطان الحاكم في حاكميته وسلطانه وماكان كل الخلفاء والأمراء في برعماطية معاويه بن أبي سفيان الذي كان يقول « إنني لا أحول بين الناس وألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا » وبعبارة أخرى أراد معاوية أن يقول بأنه لن يحول بين رجل والتعبير عن رأيه ما لم يمس ذلك التعبير حق أمير المؤمنين في الإمارة والسلطان إلا أن الغرور قد حمل بعض الأمراء على تعذيب الفقهاء لاختلافهم الرأي معهم ، حتى في قضايا تحريدية مثل خلق القرآن ، كما وقع للإمام أحمد بن حنبل مع الخليفة المعتصم وعلى كل فقد برزت بين هاتين الطائفتين من الفقهاء طائفة أخرى قاصرة بكل المعايير الخلقية بالرغم من كل ما حباها الله به من علم ، ألا وهم أولئك الذين لاذوا بالتقية خشية بطش السلطان أو هوس العامة وكان أولئك الفقهاء يسمون انتهازيتهم هذه بعلم الحيل ،

الأمر الذى قاد إلى النفاق الفكرى ، خاصة فى العصر العباسى

إن محنة الفكر الدستورى الإسلامى ، أكثر من أى باب آخر من أبواب الفقه هو ارتباطه بالسلطة الحاكمة ولهذا فقد أصبحت مقولة الإسلام دين ودولة مع كل صدقها - مصدر إضعاف لتطور هذا الفقه تطورا طبيعيا فتطور الفقه الدستورى العربى ، مثلا ، قد جاء جله نتيجة للصراع بين الدولة والكنيسة وقد كانتا سلطتين متواريتين مستقلتين ، وكان لابد لكيما يحسم هذا الصراع من وضع ضوابط محددة للسلطة والمسئولية والواجبات أما فى إطار الدولة الإسلامية ، خاصة عقب الفتنة الكبرى ، فقد كان كثير من الفقهاء جزءا من ديوان الحاكم ، دورهم الأساسى هو تبرير الملك المنقوص وإضفاء ثوب الشرعية الإسلامية على كل مروق عن الجادة ، وعوج عن المحجة البيضاء ولم يكن هذا هو حال مجتمع الإسلام فى مدينة الرسول (ص) فى أوائل عهده فقد كان مجتمع المدينة مجتمعا متكاملا تضبطه أحكام أصدرها الرسول (ص) وهو يستلهم كتاب الله وواقع أمته ، وهبت من بعده عاصفة عاصفة تبعتها ردة إلى أعراف الجاهلية فانبرى لها أبوبكر ثم عمر يطفئانها ويعيدان للدين رواءه ورونقه ثم جاءت من بعدهما فتنة أوقدت نيرانها على عهد عثمان ولم يفلح فى إطفائها حتى قتله إلى أن انتهى الأمر إلى بنى أمية الذين شغلتهم الدنيا ، ثم بنى العباس الذين استهوتهم مباهجها فتلاهوا بها عن الحكم حتى صاروا تبعا للفرس والترك ولنا لقصة هذه الفتنة عودة .

ومن جانب ثان أصبح الخلاف فى قضايا الحكم والسياسة ، وكلها قضايا دهرية ، خلافا دينيا أكثر منه خلافا فكريا وعمق من هذا الخلاف الدينى السياسى الصراعات الطائفية التى استشرت فى ديار الإسلام وما عن لهؤلاء الفقهاء المتشاحرين أن الطائفية الوحيدة التى بشر بها الإسلام هى طائفة العلم والفقه والتقوى « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون » (التوبة ١٢٢)

فلا غرابة إذن فى أن يكون كل كتاب الماوردى محاولة لتبرير حكم أهل السنة ومناهجهم فى الحكم مما حمله على إعفاء الأثرين الشيعى والمعتزلى على الفكر السياسى والفقه الدستورى ، علما بأن المعتزلة هم أقرب الفقهاء فى هذا الباب لروح الإسلام وبالتالى لمتطلبات عصرنا هذا وقد ذهب الماوردى فى تجاهله للمعتزلة إلى حد إغفال الخليفة المأمون وهو الملك الشمس فى دولة بنى العباس لا لسبب ، فيما نحسب ، إلا مناصرته للمعتزلة نقول هذا دون انتقاص من جهد الماوردى ، خاصة فى توصيفه للوظائف الدستورية ، وتحديده معايير صارمة للولاية ، وتأكيده على مبدأ العدالة فى الحكم ومع هذا فلم يمض الماوردى مع منطقه إلى نهاياته فيقول ، كما قال المعتزلة ، بجواز عزل الحاكم الظالم وقد ظل أغلب فقهاء أهل السنة يبررون بقاء الخلفاء الظلمة والمنحرفين بدعوى أن عزلهم قد يقود إلى الفتنة ولذا يرجح الإبقاء عليهم مع ظلمهم وهذا هو الرأى الذى ذهب إليه

عبدالله بن عباس وهو يعارض المطالبين بعزل عثمان ، مستشهدا بالحديث « من رأى من أمير شيئا فكرهه فعليه بالصبر فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبرا إلا مات ميتة جاهلية » .

وإن كنا قد وقفنا عند ابن تيمية فما هذا إلا لتفرده بين جميع فقهاء أهل السنة بشمول نظرته ، وبعاده إلى روح الإسلام ، وتجافيه لمنافقة السلاطين وجدا جدو ابن تيمية تلميذه ابن القيم الذى حلق برسالة أستاذه إلى افاق فكرية سامقة وهو يسعى للموافقة بين الشريعة والسياسة والحقيقة والعقل فالسياسة الشرعية عند ابن القيم فى (أعلام الموقعين) لا يشترط أن يكون قد نزل بها وحى أو وضعها رسول إذا ما حققت للناس الصلاح ، ونأت بهم عن الفساد ويقول ابن القيم إن السياسة تنقسم إلى صحيح وفاسد « الصحيح هو قسم من اقسام الشريعة لاقسيم لها ، والباطل ضدها ومنافيها » ولذا فكل مافيه خير ولا يتعارض مع الشرع فهو شرع بحكم العقل وبالرغم من انتماء ابن القيم للمدرسة الحنبلية فإن بعضا من الحنابلة قد اخذه على قوله بأن السياسة هى مايكون اقرب إلى الصلاح وإن لم يضعه الرسول ولانزل به وحى مما حسبوه خروجا على الحنبلية ، وكان من بين هؤلاء النقاد العالم الجليل أبوالوفاء ابن عقيل إلا أن ابن القيم لم ينحدل أمام معارضيه أولئك ، بل ذهب يرد على ابن عقيل ويقول « إن أردت بقولك (إلا ماوافق الشرع) أى لم يخالف مانطق به الشرع فصحيح وإن أردت أن لاسياسة إلا مانطق به الشرع فغلط فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل مالايجده عالم بالسنن ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف فإنه كان رأيا اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة إذن فمناط الاعتبار فى السياسة ، عند ابن القيم ، هو مصلحة الأمة لا إجماع الفقهاء ، ولا حتى أحكام الخلفاء الراشدين ما لم يكن هذا الأمر منافيا لما ورد فى الكتاب والسنة المطهرة وتختلف مناهج الوصول الى المصالح باختلاف العصور والدهور والتى يتبعها ، بالضرورة ، اختلاف فى المصالح والمطامح ، وقد كان لابن القيم رأى واضح فى الذين يضيقون فى أحكام الشرع فيعطلون مصالح العباد ويتقاصرون بالشريعة يقول ابن القيم فى كتابه (الطرق الحكمية) إن مثل هذا التضييق إنما هو « مزلة أقدام ومضلة إفهام وهو مقام ضنك ، ومعترك صعب ، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود ، وضيعوا الحقوق ، وجرأوا أهل الفجور على الفساد جعلوا الشريعة قاصرة لاتقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها ، وسدوا على نفوسهم طرقا صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له ، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعا أنها حق مطابق للواقع ، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع ولعمر الله أنها لم تنف ماجاء به الرسول وإنما نفت مافهموه من شريعته باجتهادهم والذى أوجب لهم ذلك »

الفكر السياسى الإسلامى والتحدى الكبير

إلا أن أكبر تحد للفكر السياسى الاسلامى هو قيام الدولة الوطنية أو القومية

وظهور مفاهيم ومؤسسات جديدة للحكم الشورى العادل ، وظهور نظريات مستحدثة في الاقتصاد تفي باحتياجات الإنسان الأساسية المتطورة بتطور الزمان وبعبارة أخرى فقد شهد الإنسان المسلم من حوله جهدا فكريا لتفسير التاريخ وجهدا عمليا لتغيير الواقع الفاسد يتقاصر دونه الفقه التقليدى وبدلا من أن يحاول الفقهاء المحدثون تسوير هذا الواقع بأعمال الذهن ، واستنباط فكر إسلامى جديد يتلاقح مع الفكر المعاصر ، كما فعل الأسقون أخذوا في الانغلاق على أنفسهم وإطلاق التهم على عواهنها ضد كل ماهو مستحدث باعتباره جاهلية أو هرطقة وما أضر الفكر الإسلامي وحال دون تطوره إلا ذلك التعبير الهلامي « بدعة » والتى أصبحت تطلق على كل محاولة للتجديد ، وتستخدم لإرهاب الخصوم ، فكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار ونتيجة لهذا الإرهاب الفكرى أصبح الحوار العقلانى مستحيلا **كما أصبح التطور الإنسانى هو الكفر الحديث .**

وهكذا بدأ التمزق فى جسد المجتمع الإسلامى والذى أخذت تتجاذبه قوتان ، قوة دفع داخلية تنبع من فطرة متأصلة وميراث ثقافى زاخر فى الوجدان وقوة خارجية هى الواقع الذى يعيشه الإنسان ، والأنظمة التى تحكمه وتعين - بكل نجاحها وإخفاقها - على حل مشاكله اليومية ، وزاد من هذا التمزق بروز كهنوت إسلامى ادعى لنفسه حق الحفاظ على الميراث والتراث ، ولم يعرف الإسلام فى قديم عهده مثل هذا الكهنوت الذى وفد إلينا من عصور الانحطاط الفكرى خاصة عهود الأيوبيين والمماليك ففى قديم عهده لم يعرف الإسلام مايسمى بطائفة رجال الدين وإنما عرف الفقهاء والفلاسفة المتكلمة وكان أغلبهم ، كما أوردنا ، أصحاب مهن وحرف ، ولذا لم يعرف عنهم الاتجار بالدين ، ولا كان الإسلام عندهم بضاعة تزجى ، كان من بين هؤلاء العلماء الطبيب ، وكان منهم معلم الدين ، وكان منهم القاضى ، وكل عاكف على علمه ، وقد عرف السودان كثيرا من هؤلاء الفقهاء الأفذاذ الذين لعبوا دورا كبيرا فى الحفاظ على مواريث الإسلام لايبتغون غير مرضاة الله وهم يعلمون الناس العمل والدين ، وقد ذكر ابن الجوزى أن عمرا كان يستعمل قوما ويدع أفضل منهم لبصرهم بالعمل كما روى أبو عبدالرحمن السلمى « حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن عثمان بن عفان وعبدالله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبى (ص) عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا مافيها من العلم والعمل ، قالوا تعلمنا من القرآن العلم والعمل » فالتفقه **فى الدين هو أيضا الإلمام بالحياة .**

وعلى كل فقد أخذت هذه الطائفة من القساوسة ، على أحريات أيامنا ، تحملنا على الظن بأن الدولة الإسلامية رديف للدولة الدينية بل هى الدولة التى يتصدرها ويقرر باسمها رجال الدين ممن يتحدثون بغير علم عن الدساتير ، وعن الاقتصاد ، وعن التربية ، وكل هذه معارف متخصصة لايخوض فيها إلا من أوتى العلم بها ، والم بتجاربها القديمة والمستحدثة ، وخبر مناهج بحثها وتحليلها وماهذه المناهج والتجارب إلا أمور اصطلح عليها الناس وقبلها المسلمون الذين يريدون أن يعيشوا زمانهم بدلا من أن يصبحوا ركاما تاريخيا رتيبا ، تماما كما قبل المتقدمون من

فلاسفة الإسلام من قبل المنهج الأرسطي وبنوا أحكامهم عليه وما درى هؤلاء الفقهاء ولا درى من يحتضن دعواهم بأنهم يسددون ، بفعلهم هذا ، طعنة قاتلة إلى النظرية القائلة بأن الدين الإسلامي جزء من الحياة فالإسلام لن يصبح جزءا من الحياة إلا بصيرورة كل مسلم رجل دين العالم في محتبره ، والاقتصادي في مكتبه ، والقانوني في ديوانه ، والمعلم في معهده ، والجندي في ثكنته ، بيد أن كل واحد من هؤلاء أدرى بفنه من الفقيه الذي يروى له كيف كان العلم ، وكيف كانت الأموال ، وكيف كان الفقه ، وكيف كان الجهاد في عهد أبي حنيفة فلا العهد هو العهد ، ولا اللغة هي اللغة ، ولا المؤسسات هي المؤسسات

ونكرر القول بأنه مما يجر في النفس تقاصر قامات هؤلاء الرجال أمام من سبقهم من علماء الدين الذين عاشوا قبل قرن أو بعض القرن من الزمان ، مثل الإمام العلامة الشيخ محمد عبده الذي لم يستنكر فحسب الحديث عن السلطة الدينية بل أيضا عن السلطة السياسية التي تدين بالإسلام يقول الإمام « أصل من أصول الإسلام ، وما أجله من أصل ، قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها هدم الإسلام بناء تلك السلطة ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم ، إن الرسول كان مبلغا ومذكرا لا مهيمنا ومسيطرا . فالمسلمون يتناصحون ثم هم يقيمون أمة تدعو إلى الخير وهم المراقبون عليها وتلك الأمة ليس لها عليهم إلا الدعوة والتذكير والإنذار فليس في الإسلام مايسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه إن الإسلام لم يجعل للخليفة ولا للقاضي ولا للمفتي ولا لشيخ الإسلام أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام . ويمضي الشيخ الإمام للقول بأن « ليس في الإسلام سلطة دينية سوى الموعظة الحسنة ، والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم . كما خولها لإعلاهم يتناول بها أدناهم » (الأعمال الكاملة للشيخ الإمام) أو ليس من الغريب حقا أن يكون هذا هو رأى شيخ الإسلام قبل قرن من الزمان ثم يجيئنا اليوم ، في عصر حرب النجوم ، من يريد أن يجعل من حاكم السودان ، وهو من نعرف ، ليس خليفة على المسلمين فحسب بل إماما يؤم الناس في الصلاة ، ويفسر الآيات والأحاديث ، ويجتهد الرأى في الدين

مهما يكن من أمر فقد سار على هدى الشيخ الإمام عدد الثقاة من علماء مصر مثل الشيخ مصطفى المراغي كتب الأستاذ المراغي في عام ١٩٢٧ م ، مفتيا خطى أب التجديد الديني في عهد النهضة ، يقول « لما كانت نصوص الكتاب والسنة لاتفي بتفصيل الحوادث جميعا في كل زمان ومكان كان من المحتم أن يوضع من النظم مالا يخرج من قواعد الشريعة العامة مما يكون الغرض منه الوصول إلى الحق والخروج من الباطل ورد الظالمين عن ظلمهم وتوفير أسباب السعادة والهناء للعباد » (بحوث في التشريع الإسلامي) وقد ذهب مذهب الشيخين الأستاذ عبدالوهاب خلاف وهو يتحدث عن السياسة الشرعية في مؤلفه (السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية) ويقول بأن هذه السياسة إنما هي « تدبير الشئون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ورفع المضار

مما لايتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين » فبين كل هذا الاجتهاد الإسلامى الواعى من أراء فقهاء « الصحوة » فى السودان . اللأهثين لتكبيل إنسان القرن العشرين بمنظومات أبى حنيفة والشافعى .

الشورى الإسلامية والصفوة الحاكمة

هذا ماكان - فى اختصار مفيد - من أمر الجانب النظرى ، فما هو الجانب العملى التطبيقى لكل هذه المبادىء فى واقع الخلافة الإسلامية ، وبعبارة أخرى كيف طبقت مفاهيم السياسة الشرعية فى الدولة الإسلامية ؟ وماهى المؤسسات العملية التى ابتدعت لتطبيقها ، ومرة أخرى نقول بأن التلفع بشعارات الشورى ، والولاية ، والبيعة لايفيد إن لم يوضح معنى هذه الشعارات . وكيف مورست على أرض الواقع ، وماهى القسمات والملامح للمؤسسات التى طبقتها ، والى أى مدى تنطبق هذه التجارب على واقعنا المعاصر ، ومن الجانب الآخر لابد لنا من تناول الصراع السياسى الذى دار حولها ماهى دواعيه ، وماذا كانت نتائجه ، وكم من تلك الدواعى وهذه النتائج يمت بصلة للإسلام ، ثم نأتى من بعد لحديث مقتصر حول نماذج الدولة الاسلامية الحديثة ومن بين تلك النماذج التجربة الإسلامية النميرية .

ولنبدأ الحديث حول المبادىء والمؤسسات بعمدة نظام الحكم فى العصر الحديث ألا وهو الديمقراطية والتى وقف بنا الدعاة الصحويون فى تحليلهم لها عند ترديد قوله تعالى « وأمرهم شورى بينهم (الشورى ٣٨) ، فما الذى تعنيه هذه الشورى ؟ وكيف مورست ، أن الرؤية الكاملة للشورى لاتتم إلا ضمن إطار متكامل لنظام الحكم والإطار المتكامل فى المجتمع المعاصر هو إطار الأحزاب السياسية المتعددة والشعوبية ، وإطار الدوائر والكليات الانتخابيه ، وإطار الناخب الفرد ، وإطار الصحافة ووسائل الاعلام المتنوعة ، وقد أخذت الدول الإسلامية ، كغيرها من دول العالم كل هذه المناهج والمؤسسات من الدول الأوربية التى تلقى بكل ثقلها الحضارى علينا ، وهم الأعلون ونحن الأدنون وأى ذل أكثر من ان يعيش المرء مستهلكا للحضارة لا صانعا لها ولكيما لايغرقنا المنافقون فى حديث فاقد المعنى حول تميزنا الحضارى فيما مضى من الزمان نعيد القول بأن الحضارة التى نتحدث عنها هى الطائرة التى تقلنا عبر أصقاع العالم ، وهى المذياع والتلفزيون اللذان نستخدمهما لبث أفكارنا ، وهى جهاز الكمبيوتر وشرائح السليكون المستحدثة والتى كانت تحمل من الكمبيوتر عقلا للإنسان الحديث ولسانا يعبر عنه ، وهى الديمقراطية التى أتاحت لآية الله الخمينى أن يخاطب شعبه ويعبىء أنصاره من ضواحى باريس فى فرنسا « الداعرة » لا من المحف الأعظم فأوربا عندما نتحدث عن حضارتها لاتتناهى بأرسطو وماركس أفلاطون وإنما نتحدث أيها الشاخصة والتى نعب منها وننهل .

لقد عرف الإسلام أول ماعرف السياسة الشرعية في دولة الرسول عليه أفضل الصلوات ثم الشيخين من بعده وكانت قيادة الرسول (ص) تقوم على المشاركة الجماعية في الرأي في كل أمر يهم المسلمين ولم يصدر به وحي كان هذا شأنه (ص) في أمور السلم كما في الحرب . فما عزم الرسول (ص) على أمر إلا بعد مشاورة صحبه « وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل » (آل عمران ١٥٩) وقد حملت آية الشورى الرسول على الاستئناس برأي صحبه حتى الذين اختلفوا معه في الرأي . « فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر » ولم يعمد الرسول (ص) طوال سني ولايته أمر المسلمين إلى تركيز السلطات في يده بل ظل يولي الأمر لصحبه دون تمييز عدا ماتقتضيه اعتبارات القوة والأمانة فكان كل منهم موكلا بما هو مقدر له فمنهم الولاة مثل عتاب بن أسيد والي مكة ومنهم التراجمة مثل زيد بن ثابت ومنهم السفراء مثل عمرو بن أمية وحاطب بن بلتعة (أولهما سفيره لنجاشي الحبشة وثانيهما سفيره لمقوقس القبط) كما كان الرسول (ص) يعجم أعواد صحبه ليطلع على وجوه قدراتهم وضعفهم ويقول « ارحم أمتي أبوبكر . واشدهم في دين الله عمر . وأصدقهم حياء عثمان . وأتقاهم علي . وأعلمهم بالحرام والحلال معاذ بن جبل ولكل أمة أمين . وأمين هذه الأمة أبوعبيدة بن الجراح » وماحملت الرسول (ص) قربى ولا أصرة على أن يقرب منهم واحدا على الآخر إلا بقدرته وتقواه فكان أن قدم عمرا وخالدا على أصحاب السابقة في الإسلام الذين دخلوا في رحابه قبل الهجرة بل استقبلهما وهو يقول لصحبه « ألقت إليكم مكة بأفلاذ أكبادها » وقد كانا كلاهما أسدين هصورين ما انتكست لهما راية . ولا انكسرت لهما قناة . وهما يجاهدان في سبيل الله

ومضى الرسول (ص) إلى الرفيق الأعلى ليخلفه في حكم المسلمين تابعاه الراشدان أبوبكر وعمر . ومضيا . هما الآخران . يديران أمر المسلمين دون أن يعرفا حياء في الدين حتى دان لهما الناس واستأنس لحكمهما العباد . ومع هذا فقد حرص الشيخان على الشورى في كل أمور المسلمين بل ظلا يحضان الناس على نصح الحاكم وتقويمه إن زاغ عن الحق فعل هذا أبوبكر وهو يقبل العهد . وفعله عمر وهو يمد يده مبايعا كانت تلك هي دولة المدينة . وهي دولة لاتتكرر بنماذجها الخلقية بل هي أقرب إلى المثل الأعلى الذي يسعى الناس للاقتداء به وقد كان أصدق الكتاب تعبيرا عن هذه الحقيقة هو ابن خلدون حين أسماها بدولة الخوارق التي يستميت الناس وراءها دون حاجة لعصبية « لما شمل الناس من طبيعة الانقياد والإذعان وماستغرقهم من تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة » (المقدمة) ولكن ما إن مضى الراشدون حتى استقر الحكم على العادة ألا وهي الملك السياسي فيما يروي مؤرخ العرب الكبير فدولة الخوارق هي الدولة التي تسعى لحمل « الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار » وبالرغم من مناصرة ابن خلدون لمعاوية لأنه بعصبيته وتسلطه قد منع الفتنة إلا أنه ذهب للقول بأن الدولة التي تقوم على الوازع

العصبانى والسلطانى لاتعدو أن تكون ملكا عضوضا وفى هذا الشأن يقول ابن خلدون « وهكذا كان الأمر لمعاوية ومروان وابنه عبدالملك والصدر الأول من خلفاء بنى العباس إلى الرشيد وبعض ولده ثم ذهبت معانى الخلافة ولم يبق إلا رسمها ، وصار الأمر ملكا بحتا وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت فى أغراضها من القهر والتقلب فى الشهوات والملذات » .

فالدولة الإسلامية إذن تتراوح بين مرحلتين ، أولاهما هى مرحلة الخوارق وثانيتهما هى مرحلة الطغيان والذى لم يكن معه مكان للشورى أو المشاركة وما بين المرحلتين وقعت فتنة جائحة هى فى جوهرها صراع على السلطة بل ارتداد فى الكثير من مظاهره إلى الجاهلية الأولى ، ولنا لهذا الموضوع عودة وعلينا نقف هنا عند حد القول بأن محنة الخليفة الراشد الثالث أمير المؤمنين عثمان بن عفان كانت كلها نتاجا طبيعيا لغياب الشورى فقد أبى عثمان أن يسمع نصيحة الصحابى الجليل أبى ذر حول ماحسبه أبو ذر تبديدا لمال المسلمين وإنفاقا له فى غير وجهه ، فنفاه عثمان إلى الربذة أبى أمير المؤمنين أن يسمع لنصيحة صحابى جليل مثل أبى ذر مؤثرا الإستجابة إلى نصح أعرابى خبيث هو عبدالله بن عامر الأموى الذى قال له « أرى لك يا أمير المؤمنين أن تشغلهم (أى الصحابة المناوئين) عنك بالجهاد حتى يذلوا لك ولاتكون همة أحدهم إلا فى نفسه وماهو فيه من وبر دابته وقمل فروته » (شرح ابن أبى الحديد) ، كما أبى عثمان الانتصاح برأى على بن أبى طالب وهو يترجاه بألا ينقاد لمستشار السوء كاتبه مروان بن الحكم وهو الآخر أعرابى متآمر خبيث مذهب ، وأى تآمر وخبث أكثر من أن يدس مروان على عثمان خطابا يرسله إلى واليه فى مصر عبدالله بن سعد ليطلب إليه فى ذلك الخطاب قتل الرسول الذى يحمله وكانت تلك قاصمة الظهر ، فقد جاء الصحابة إلى عثمان بعد أن تكشف الأمر بعاتبونه فينكر علمه بالخطاب المدسوس ، فيجادلونه بالقول « إن كنت كاذبا فلا إمامة لك وإن كنت صادقا فلا يجوز أن يكون إمام بهذه المنزلة من الغفلة حتى يقوم عليه كاتبه بهذا الأمر العظيم » (الجهشيارى الوزراء والكتاب) ومهما يكن من أمر فقد كانت الشورى فى ذلك المجتمع أمرا محدودا بين أهل الحل والعقد فلم يكن للعامة رأى ، كان ذلك الرأى فى اتجاه القرار السياسى أو اختيار الحاكم وكان أهل الحل والعقد هؤلاء هم الصفوة بيد أنا لانرى فى ذلك الأمر إهدارا للديمقراطية ، لأن هذه الصفوة كانت تعتمد على سند حقيقى لا وهمى كانوا هم السادات برضاء الناس لأنهم خيار الناس إلا أن هذا النموذج الذى يقوم على الاعتبارات الذاتية ، لايصلح فى ظل عهود أصبح للحكم فيها مناهج ومعايير موضوعية للاختيار ، وتفرق الناس فيها شيعا ومدارس وأحزابا ، ولهذا السبب فقد أجمع الأقدمون على إختصار الشورى على أهل العلم ، فقد فسر القرطبى ، مثلا « وشاورهم فى الأمر » بأنها تعنى الأمر المبهم لا ركوب الرأى دون روية ويعتبر القرطبى الشورى قاعدة شرعية لازمة ومن لايستشير أهل العلم والدين فعزله واجب ولكن هل يكفى ونحن أمام مبدأ عام قال به الكتاب الكريم ، واقتدى به

المرسلون . وسار على نهجه الصاحبان ، وتبعهما من بعد على وعمر الثانى (عمر بن عبدالعزيز) وكان على ، مع قوة حجته وعارضته ، يحسن المشاورة ويقول « نعم المؤازرة المشاورة ، وبئس الاستعداد الاستبداد » هل يكفى ترداد اى الذكر الحكيم أو اقتبار تلك التجارب الاسلامية خارج إطارها التاريخى لنجد فيها النموذج الصالح لهذا العهد أم ان على فقهاء العصر الاجتهاد المبدع لتصميم مؤسسات جديدة تستهدى بالقيم التراثية وتصلح للتطبيق فى عالم اليوم ويصبح هذا السؤال أكثر إلحاحا طالما قال القائلون من فقهاء الصحوة بان كل ماهو مستحدث بدعة ، ومثل هذا القول سمعناه فى السودان الجديد وإن لم نسمعه عند الهداة الثقاة من ائمة النهضة قبل قرن من الزمان . ونعود مرة أخرى للشيخ الإمام محمد عبده والذى قال « تشاورهم فى الأمر للوجوب لا الندب والشورى فى الأمور الشرعية الواجبة ومعلوم ان الشرع لم يجىء ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام ، ولا طريقة معروفة للشورى عليهم . فالشورى واجب شرعى وكيفية إجرائها غير محصورة فى طريق معين فاختيار الطريق المعين باق على الأصل من الاباحة والجواز » (الشيخ رشيد رضا تاريخ الإمام) ورأينا يتفق مع رأى الإمام المجدد فى ان كل مايحقق الشورى والمشاركة فى الحكم حتى وإن أتانا من دول الكفر وصلح لعصرنا وزماننا هو النور الذى قال به الإسلام كان اسمه الليبرالية ، أو الديمقراطية بكل نظمها وأفحادها فمن كان هناك من يقول بغير هذا فعليه أن يقدم للناس نموذجه الإسلامى المتفرد والذى يصلح لهذا الزمان

وفى واقع الأمر فإن المفكر الإسلامى المجدد الذى يبحث عن جذور الحكم الشورى الديمقراطى فى الاسلام عليه أن يذهب أبعد من اى الشورى ، ماورد منها فى (ال عمران) وماورد فى سورة الشورى ، عليه أن يذهب الى نص القرآن للمسلمين على التعبير لجمهور عن آرائى وانتهى القاطع عن التبعية العمياء فهذا علم الله ، هو جوهر الديمقراطية التى توافق فهم العصر والتى هى نتاج نضراع الإنسان ضد طغيان المتلون ، وتسلط الكهنوت ان مثل هذا النهى الجامع عن التبعية والإسترقاق الروحى هو سلاح المؤمنين ضد الكهنوت الجديد ، وضد القداسة المستحدثة ، وضد حكم التغلب وفى واقع الامر لا أعرف رسالة فى التحريض على رفض الادعاء أكثر وضوحا من قوله تعالى « وبرزوا لله جميعا فقال الضعفاء للذين استكبروا إنا كنا لكم تبعا فهل أنتم مغنون عنا من عذاب الله من شىء قالوا لو هدانا الله لهديناكم سواء علينا أجزعنا أم صبرنا مالنا من محيص » (إبراهيم ٢١ فعند الحساب لن يفيد المستضعفين دعواهم بأنهم كانوا تبعا قابعين وراء الطغاة وكلاهما لن يغنى صاحبه شيئا أمام الحق . فأى تحريض على معارضة الحكم والمنكر أكثر من هذا ، ولم يقف القرآن عند ذم الذين لايعارضون المنكر بل ذهب شوطا أبعد من هذا وهو يقول « كانوا لايتناهون عن منكر فعلوه لبئس ماكانوا يفعلون » (المائدة ٧٩ وكان هذا هو حال الذين كفروا فى الزبور على لسان داود وفى الانجيل على لسان عيسى وقد أسمى حجة

الإسلام العرالى النهى عن المنكر بأنه القطب الاعظم فى الدين . وهو لهم الذى ابعث الله له النبيين اجمعين ولو طوى بساطة واهمل عنه لتعطلت النبوة واضمحلت الديانة وفشت الضلاله . وشاعت الجهالة واستشرى الفساد واتسع الخرق وخربت البلاد . وهلك العباد وإن لم يشعروا بالهلاك إلا يوم التناد وذهب الامام الغزالى للقول بأن الناس مأمورون بمعارضة كل ماهو منكر وهذا هو مناط قوله تعالى « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » (آل عمران ١٠٤) ولتكن فعل أمر ومناهر الامر الإيجاب (الإحياء) .

وفى باب الحض على المعارضة كان أكثر مايحسى الرسول (ص) على أصحابه هو الرياء ويقول « إن أخوف ما أخاف عليكم هو الشرك الأصغر قالوا وما الشرك الاصغر يارسول الله قال هو الرياء » (رواه البيهقى وأحمد) فهو هناك من دعوة للتعبير الشجاع والصادق عن الرأى أكثر من هذا وقد كان عمر الفاروق عليطا مع ولاته الذين يمارون فى قول الحق فحدثهم بقوله « من يبعد من رزق . أو يقرب من أجل أن يقول المرء حق » وحق لعمر أن يفعل هذا فهو الرجل الذى لم يستنكف عن تأليب الناس على نفسه فقد وقف عمر بعد تولته يقول « إنى امرؤ مسلم وعبد ضعيف إلا ما أعان الله عز وجل وإن نفسى لدى وليت من خلافتكم من خلقى شيئا إن شاء الله إنما أعطاه الله عز وجل وليس للعباد منه شيء فلا يقولن أحد إن عمرا قد تغير منذ ولى أعقل الحق عن نفسى وأتقدم وأنبئ لكم أمرى فأيما رجل كانت له حاجة أو ظلم و عتب علينا فى حق فليؤذنى فإنما أنا رجل منكم وإن حبيب إلى صلاحكم . عزيز على عنتكم » .

فهذه هى المبادىء والقيم . وتلك هى المؤسسات الشورية التى عرفتها الدولة الإسلامية فى بداية عهدها ثم ابتعد عنها الحكام من بعد على أعقابهم استعاض النفس ونقول إن مؤسسات الإسلام الشورية . بدءا بعهد عمر وانتهاء بعهد العباس . قد استوعبت جميعها كل هذه القيم ، أم نقول إن المؤسسات الشورية المثالية التى عرفها الإسلام والنماذج القديمة التى التف حولها المسلمون على عهد الرسول وبعض صحبه نماذج تتكرر . تتكرر فى عالم اليوم بكل واقعه الإنسانى المعاصر فإن لم يكن هذا هو الحال أو ليس مخرج المسلمين من هذا المأزق الفكرى هو ذلك الرأى الرشيد الذى قال به الشيخ الإمام محمد عبده بأن اختيار الطريق المعين للشورى أمر تحدده الظروف الموضوعية لكل عصر ، وعلى ضوء هذا الفهم . أفليس الطريق أمام مسلمى هذا العصر هو الاقتداء بالمعين الغنيا التى وردت فى أصول القرآن ومارسها الرسول الكريم والعصبة الراشدة من أصحابه بدلا من التمثل الحرفى لمؤسسات العصر الأول والتى لامكان لها فى دنيا اليوم نقول هذا ودونما ذلك لعبث الناس الذى شهدناه فى أجهزة الشورى الشورية والتى كانت تماشى فى دستور الشورى فعصر الشورى فى عالم اليوم هو حرية التعبير لكل مواطن دون تمييز وهو المنظمات السياسية مفردة و متعددة أو موئلفة وهو الأجهزة التشريعية المنتخبة لا مندوبى النصح والشورى فى المساجد .

ولاية الأمر والدولة العصرية :

ونجيء للمؤسسة الثانية الا وهي الرئاسة والتي اراد بعيري أن يجعل منها قيادة روحية ورمنية علم تعد الرئاسة ، في عهد « الصحوة » ذات ، هي قيادة الدولة وحسن إدارة مؤسساتها ، وتدبير معاش الناس ، وإنما ذهب بها صنع ذلك الدستور لتشمل إمامة الناس في الصلاة ، والإفتاء في أمور دينهم ، وخلافة الرسول الكريم في رعاية مسلمي السودان ، ومن هنا جاء لقب الإمامة والخلافة ثم جاءت البيعة وقد يفيد هنا أيضا أن نعود إلى تجارب الدولة الإسلامية في الولاية والإمامة لنرى كم منها يوافق طبيعة عصرنا هذا وقضاياه المستجدة ، كما نجهد لأن نبين إن كان هناك إجماع في هذه التجارب على التوحيد بين الملك (الرئاسة) والخلافة ، ثم ماهي وسائل لاختيار تلك الوظيفة وماهو مدى توافقها مع ما استحدثته الإنسانية من مؤسسات تبنت جدواها وفعاليتها في ادارة **الدولة الحديثة ، إسلامية كانت أو غير إسلامية ؟**

ويحدثنا التاريخ بأن الدولة الإسلامية في صدر الإسلام وصحبه لم تعرف شيئا يسمى الرئاسة وإنما عرفت الولاية (ولي الامر) كما عرفت الخلافة والإمارة والولاية لغة هي السلطان إن وردت بالكسر وهي النصرة إن وردت بالفتح (ابن السكيت) وقد فرق سيبويه بين المعنيين بينما فالولاية (بالكسر) عنده اسم مثل الإمارة وبالفتح مصدرا كقولك تولى الامر اي تقلد السلطان اما الخلافة فقد عرفها ابن خلدون بأنها رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخروية والدنيوية بيد أن ابن خلدون قد فرق بين الملك والخلافة باعتبار أن الأولى تعالج أمور الناس الدهرية على أسس عقلانية فعلى حد قوله فإن حقيقة الملك ترجع إلى قوانين سياسية مفروضة يسلم بها الكافة ويتقادون لأحكامها فإن كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية ولاشك في أن الذي نحن بصدده في الدولة العصرية هو السياسة الدهرية العقلانية التي تعالج أمور الدنيا لا الدين وإن كانت تستهدي بقيم الدين ومثله في الدول الاسلامية

ومن الجانب الاخر كان الصحابة الاولون يتحاشون الاشارة لولاية السلطان باسم الملك لما فيه من معاني الاستبداد والاستعباد فالولاية امانة بين الناس بمعنى ان السلطة فيها هي سلطة الامة ويروى الطبري ان عمر بن الخطاب وقف في الناس بعد القادسية يقول إني والله ما أنا بملك فاستعبدكم وإنما عبدالله عرض علي الأمانة فإن بلغتها رددتها عليكم واستعفيكم ، ولم يكن هذا هو حال معاوية بن أبي سفيان اول من جعل من الولاية كسروية وهرقلية وهو يقول والله إنه لملك أتانا الله اياه وإن كان قد سبق معاوية إلى هذه البدعة الخليفة بن المنذر والذي عاد إلى عصبيته الجاهلية بعد بضع سنوات من موت الرسول (ص) عندما وقف في

سقيفة بني ساعدة يخاطب صحب الرسول ويقول « منا امير ومنكم أمير » كما أن كلمة الرئاسة لم ترد بين مسلمي المشرق لا في مجتمع المدينة ولا فيما تلاه من عهود في العصرين الأموي والعباسي ، وإن وردت في المغرب والأندلس بالنسبة لولاة المغرب مثل رئيس قرطبة ، ورئيس أشبيلية وصاحب الرئاستين أي الذي يجمع بين القضاء وولاية المدينة ، ويومذاك لم يكن القوم يعرفون مسميه بالفصل بين السلطات في عصرنا هذا .

على أن تسمية المنصب ليست بالامر الذي يعنينا وإنما الذي يعنينا هنا هو وسائل الاختيار لذلك المنصب ووسائل اكتساب الشرعية له ، وضوابط استخدام السلطة التي يمارسها وبالرغم من أن الفقه الدستوري الإسلامي (السياسة الشرعية) قد حفل بالكثير من الاراء حول الولاية إلا أن تلك الاراء ، في الغالب الأعم ، قد تركزت حول الصفات أو الخواص التي يجب أن تتوافر في ولي الامر أكثر منها حول الضوابط والضمانات لاستخدام السلطة ، أو وسائل انتقال السلطة ، أو طرائق محاسبة الحاكم على تجاوزه في استخدام تلك السلطة وقد وقع خلاف كبير بين الفقهاء حول شرعية العزل وكان أكثر هذه الاراء محاولة لتبرير حكم الغلب والطغيان وهو بالقطع حكم فاقد الشرعية في نظر الإسلام

وتقول مدارس أهل السنة جميعا بأن تولية الحاكم تنعقد باختيار أهل الحل والعقد وهم فئة محدودة كما أشرنا ، فحتى الإمام ابن تيمية والذي وصفناه بأنه من أكثر فقهاء أهل السنة تحديدا في الاجتهاد ، نزل الاختيار لأهل الشوكة والجمهور ، وهو يستشهد بالحديث الشريف « عليكم بالسواد الاعظم ومن شذ شذ في النار » بيد أننا نستطيع أن نقرأ رأي ابن تيمية هذا بمنظار جديد يتفق مع واقع العصر الذي يقول بأن أهل الشوكة اليوم هم كل الشعب يعبر عن رأيه في الحاكم عبر انتخاب عام أو استفتاء شعبي ، أو كلية انتخابية يختارها الناس بحر إرادتهم ، فالشعب هو الإنسان الذي استخلفه الله على الأرض ولم يعن القرآن بالإنسان فردا معصوما ولا صاحب حق إلهي يورث ، ولا فقيه صاحب ولاية على العامة ولا شك في أن الذي يعنينا على مثل هذه القراءة يفكر ابن تيمية في الإمام العالم بنفسه حول البيعة والذي قال فيه بأن خلافة أبي بكر لم تنعقد بنص وأن خلافة عمر لم تتم بعهد أبي بكر وإنما انعقدت الولايتان بإجماع الامة ويقول الإمام كثير المجتهدين « لو أن عمر وطائفة معه بايعوا بأبكر وامتنع سائر الصحابة لم يعد أبوبكر خليفة بل وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الصحابة (منهاج السنة) وفي موقع آخر يذهب ابن تيمية الى حد القول بأن الطاعة التي وردت في القرآن (أولي الامر منكم) ليست طاعة شخص الامام وإنما أمر تجب طاعته أولا وهو أنه لم الرسول لأنه يعقد شرعهما فحسب قوله « أما أن يكون هو (الإمام) المطاع في كل شيء وأن يأمر غيره من المؤمنين أو هو يطاع فيما يأمر به من طاعة الله ورسوله أن لم يعقد أمر غيره وفي منه فإن كان الإمام هو الأول فلا إمام لأهل السنة بهذا الاعتبار (الطاعة المطلقة) إلا رسول الله

(ص) وإن أرادوا بالإمام الإمام المفيد فذلك لايوجب على اهل السنة طاعته إن لم يكن ما أمر به موافقا لأمر الإمام المطلق رسول الله (ص) ، وهم إذا أطاعوه فيما أمر الله بطاعته فإنما هم مطيعون لله والرسول » فالإسلام إذن لايعرف إمامة مطلقة الا لرسول الله (ص) كما لايعرف ولاية لإمام إن لم تنعقد بإجماع أهل الشوكة والجمهور وهم عامة الناس في عصرنا ، كما نرى

وكما اسلف القول فان الفقه الدستوري الإسلامي والذي يريد أن يتجدد فقهاء « الصحوة » معيارا للحكم المعاصر فقه يقصر عن استيعاب حقائق العصر ونعيد القول مرة أخرى بأن الاختيار للحاكم في صدر الاسلام كان اختيارا تقوم به مجموعة محدودة هي صفوة القوم بل هو أكثر من ذلك مقصور على أهل المدينة وحدهم لا أهل الأمصار ، فأهل الأمصار تبع وقد أورد الطبري في تاريخه أن الحسن جاء إلى أبيه علي كرم الله وجهه بعد مبايعة عثمان يقول « أمرتك (أي أشرت عليك) فعصيتني ، تقتل غدا بمضيعة ولا ناصر لك » فقال علي « وما الذي أمرتني فعصيتك ؟ » قال الحسن أمرتك يوم احيط بعثمان أن تخرج من المدينة فيقتل ولست بها ثم أمرتك يوم قتل أن لا تبايع حتى تأتيك وفود أهل الأمصار والعرب قال علي « أما قولك لاتبايع حتى تأتي بيعة الأمصار والعرب فإن الأمر أمر أهل المدينة وكرهنا أن يضيع هذا الأمر فأهل المدينة عند علي وغيره من أصحاب الرسول هم فصلاء الأمة ورأيهم هو الغالب والحاسم

ومن الطريف هنا أن محمدا بن الحنفية (ابن علي) قد نهج نهجا مغايرا لأبيه عندما سعى الناس لتوليه الأمر فقد أورد ابن سعد في (الطبقات) أن أنصار محمد قد أجمعوا على توليته ولم يشذ عنهم إلا أهل الزرقاء بالشام قال محمد « والله لو اجتمعت هذه الأمة علي إلا أهل الزرقاء ما قاتلتهم أبدا ولا عزلتهم حتى يجمعوا » .

إن فقهاء « الصحوة » في السودان يحسنون كثيرا عندما يحاولون أن يجعلوا من أحكام الولاية وشرائطها ومناهجها في صدر الاسلام نموذجا يتبع في هذا الزمان كما يحسنون أيضا عندما يجهدون النفس لإسقاط الاحكام الفقهية التاريخية على مؤسسات الحكم المعاصر وتحضرني في هذا المقام سلسلة المحاضرات الرائعة التي ألقاها الفقيد الراحل الدكتور جعفر شيخ عثمان في جامعة الخرطوم حول الدولة الإسلامية والاوهام التي نسجت حولها وقد أصابني السعي كما أصابني صديقي الدكتور حسن عابدين لجمع هذه المحاضرات ونشرها على الناس في ضوء هذا الهوس الجامح الذي لامكان فيه للجهد العلمي المدقق ، ولا الرصد الأمين للوقائع التاريخية ، ولا البحث المتأني في الأحداث سعيت في جامعة الخرطوم ، كما سعيت في غيرها وبين تلاميذه فلم أفلح حتى وافاني الدبلوماسي النابه عطاالله بشير بنذر من تلك الدراسة الجيدة .

وعلى كل فقد يفيد أن نعود إلى الأصول الفقهية لنستعرض بعض أحكام الولاية الإسلامية ونتلخص أعلامها في شروط الولاية ، وخصائص وصفاتها لافي ضوابط الحكم ، وأساليب محاسبة الحاكم ومن أول شروط الأهلية للولاية عند الفقهاء من

أهل السنة النسب القرشي ولهذا فما من وال إسلامي في العصور المتقدمة إلا وافتعل له نسبا في قريش ، حتى الأعاجم منهم وقد رأينا في السودان كيف أن سلاطين الفتح قد ردوا أصولهم إلى الأمويين . كما ردها سلاطين دار فور إلى العباس بن عبدالمطلب وحتى مليك مصر إن مليك مصر الفاجر فاروق الأول قد وجد من بين رجالات الدين من ينسبه ، وهو الألباني الأصل ، إلى الرسول الكريم وكان ذلك في وثيقة رسمية أصدرها نقيب الأشراف الشيخ السلاوي بإيعاز من حسين الجندي وزير الأوقاف على عهد حكومة النحاس وكلاهما أفجر من مليكه ، وأي فجر أكثر من انتحال النسب للعترة الطاهرة ، وقد ذهبت الشيعة الكيسانية لاشتراط الفاطمية مع النسب القرشي لا لنسب إلا لرفضهم إمامة الشيخين أبي بكر وعمر وقد سموا الرافضة من أجل هذا .

ومع كل هذا فليس في سيرة الرسول الكريم مايحمل الفقهاء على الاشتراط المطلق للقرشية ، ودونهم الحديث الشريف « الأئمة من قريش ماحكموا فعدلوا ، وماوعدوا فأوفوا ، وما استرحموا فرحموا » ولعل أبرع من فطن لتبرير نسب القرشية هذا ابن خلدون والذي رده إلى ضرورة الحفاظ على وحدة الأمة والتي كانت تدين آنذاك بالريادة والسيادة لقريش يقول ابن خلدون « إن بحثنا عن حكمة اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لرأينا أنه لم يقتصر على الترك موصلة النبي كما هو المشهور لأن الترك ليس من المقاصد الشرعية فلابد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من الشارع ، فاشتراط النسب القرشي في هذا المنصب ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة » ولاشك في أن هذا الرأي ينسق من منظومة ابن خلدون الفكرية حول أهمية العصبية لانتظام الدولة وأمانها وقد حمت هذه العصبية العربية الدولة الإسلامية حتى نهاية الدولة العباسية عندما استولى الأعاجم على الحكم وانفرط عقد الخلافة

ومن بين شروط الأهلية أيضا الإسلام والذكورة فالحكم العام أن لا ولاية لكافر على مسلم وأن الرجال قوامون على النساء فالولاية قوامة وفي الحديث « ما أفلح قوم ولوا عليهم امرأة » وقد ذهب الفقهاء لافتراض شرطي الذكورة والإسلام في كل ولاية (لا ولاية السلطة الأميرية فحسب) مثل المظالم والقضاء ، والنقابة على ذوي الأنساب ، ووزارة التفويض .

ثم هناك من يعد شروط الكفاية والتي أبدع في وصفها الإمام ابن تيمية وهو يردها جميعا إلى قصة موسى مع ابنتي شعيب ولم يكن كليم الله قد نبيء بعد قالت إحداهما « يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوي الأمين » (القصص ٢٦) فالقوة والأمانة هما المعيار الذهني الذي تقاس به خصائص الولاية والحكام لأن ولاية أمر المسلمين أمر ثقيل لايحتمله إلا القادرون وفي الحديث « ليتمنين أقوام يوم القيامة أن ذوائبهم معلقة بالثريا يدلون بين السماء والأرض وأنهم لم يلوا عملا » ولأجل هذا فقد أبى الرسول الولاية للعباس وهو عم الرسول الذي عهدت له سقاية الحج وسدانة الكعبة ، كما أباها لأبي ذر لضعفه علما بأنه أكثر أصحاب

رسول الله أحيانا وتحاشى الولاية بشر بن عاصم يوم أن ولاه عمر على هوازن مما حمل عمرا على استدعائه ليقول « أما لنا سمعا وطاعة ؟ » فقال بشر « ولكني سمعت رسول الله يقول « من ولي شيئا من أمر المسلمين أتى به يوم القيامة حتى يقف على جسر جهنم فإن كان محسنا نجا وإن كان مسيئا انخرق به الجسر فهوى فيها سبعين خريفا » فخرج عمر مكروبا حتى لقي أبا ذر فسأله « مالي أراك كئيبا ؟ » قال « مالي لا أكون كئيبا وقد سمعت بشر بن عاصم يقول » قال أبوذر « أشهد أني سمعت رسول الله يقول « من ولي من أمر المسلمين شيئا أتى به يوم القيامة حتى يقف على جسر جهنم فإن كان محسنا نجا وإن كان مسيئا انخرق به الجسر فهوى فيها سبعين خريفا وهي سوداء مظلمة » ثم قال لعمر « أي الحديثين أوجع لقلبك ؟ » قال عمر « كلاهما قد أوجع قلبي »

فشروط الكفاية في الولاية هي القوة أي القدرة والقدرة في عالم اليوم هي الإلمام بشئون الحكم ، وفنون الإدارة ، وعناصر الاقتصاد ، ومتطلبات المجاهدة (الدفاع والأمن) وسير البلدان (العلاقات الخارجية) وليس من شأنها القدرة على إمامة الناس في الصلاة ، ولا الإفتاء في العبادات ، ولا النصح الديني في المعاملات ثم شروطها الأمانة وهي في جوهرها ، الصدق مع النفس والناس ، وتوافق السيرة والسريرة فلا إمامة للقادر إن لم تتوافر عنده الأمانة ، ولا إمامة للأمين إن افتقد القدرة وكان عمر رضي الله عنه يتشكى إلى الله ويقول « اللهم إني أشكو إليك جلد الفاجر وعجز الثقة » ولهذا فلم يتردد ابن الخطاب في أن يعزل ولي الأمر الضعيف مع تقواه وصدق إيمانه ، فقد عزل أبا هريرة لأنه ليس العريكة ، وأبوهريرة هذا هو الغلام الدوسي الذي قال عنه الرسول وهو يخاطب زيد بن ثابت عندما طلب إليه أن يعلمه علما لايبلى « لقد سبقكم بها الغلام الدوسي » كما عزل عمر شرحبيل بن حسنة أمير الجند في أرض الشام ليولي مكانه القائد الثاني أبا عبيدة بن الجراح وهو يقول « والله ماعزلت شرحبيل عن سخطه ولكني أردت رجلا أقوى من رجل » وتجلت عظمة عمر وموضوعيته في أن اختياره لأبي عبيدة قد جاء بالرغم من تقريع أبي عبيدة له بتأنيبه زيارة أرض المعركة في بيداء الشام لحلول الطاعون بها بعد أن كان عمر قد عقد العزم على زيارتها كتب أبو عبيدة لعمر يقول « أفرارا من قدر الله ياعمر » فرد عليه الفاروق « نعم فرارا من قدر الله إلى قدر الله » وكاد النزاع يستشري بين الصحابيين الجليلين لولا تدخل عبدالرحمن بن عوف وهو يعني بأنه سمع رسول الله (ص) يقول « إذا سمعتم بهذا الوباء ببلد فلا تقدموا عليه وإذا وقع وأنتم فيه فلا تخرجوا فرارا منه » وهذا ماسميه نحن اليوم بالحجر الصحي ، ولهذا بقي أبو عبيدة وصحبه في أرض الطاعون ويقول المؤرخون إنه قد طعن (مات بالطاعون) في ذلك العام كثير من الصحابة منهم أبو عبيدة ومعاذ بن جبل والحارث ابن هشام .

وكان عمر قاسيا في حكمه على من يلي أمر المسلمين ، وهي قسوة طبقها حتى على أقرب صحاب رسول الله (ص) ويحدثنا الماوردي في (الأحكام

السلطانية) أن ابن عباس قال « وجدت عمر ذات يوم مكروبا يقول « ما أدرى ما أصنع فى هذا الأمر أقوم عليه وأقعد ، فقلت هل لك فى على ، قال إنه لها لأهل ولكن أراه لو تولى أمركم لحملكم على طريقة من الحق لاتعرفونها قال قلت فأين أنت من عثمان ، قال لو فعلت لحمل آله بنى معيط على رقاب الناس ثم لم تلتفت إليه العرب حتى تضرب عنقه والله لو فعلت لفعلوا ولو فعل لفعلوا قال فقلت فطلحة ، قال إنه لزهو ماكان الله ليوليه أمر أمة محمد مع مايعلم عنه من زهو ، قال فقلت الزبير قال إنه لبطل ولكنه يسأل عن الصاع والمد بسوق البقيع أفذاك يلى أمور المسلمين قال فقلت سعد بن أبى وقاص قال ليس هناك إنه لصاحب مقنب يقاتل عليه أما ولى أمر فلا قال فقلت عبدالرحمن بن عوف قال نعم الرجل ذكرت ولكنه ضعيف » وهكذا كان عمر يعقله الفاحص ، وحدسه الوقاد النقاد يبحث عن الأمين فى غير ضعف فأبى على الناس ابن عوف ، والشديد فى غير عنف فأبى عليهم عليا ، كما أبى أن يسلم أمر أمة محمد لمن ترشحه الإمارة فأنكرها على طلحة ، ثم استنكرها على البطل المغوار الزبير بن العوام لأنه يزاحم الباعة والشراء فى أسواق المدينة أما قوله فى عثمان فقد كان نبوءة

● ● ●

فإن كان فى فقه الإسلام الدستورى مايحتذى به فأول مايحتذيه المتسمون باسم الدولة الإسلامية هو هذه المعايير الصارمة وعلى أى فإن هذه الدولة الراشدة لم تستنكف فى مطلع عهدها وخاصة منذ خلافة عمر عن الاستهداء بتجارب العالم من حولها فى فنون الحكم دون أن تصد عنها عقد النقص أو الاستعلاء ، ودون أن تحول بينهم وبين الاستفادة من هذه التجارب فى الحكم والإدارة فوارق الدين ، ودون أن يصموا جهد الإنسانية المفيد فى خارج دار الإسلام بوصمة الجاهلية ، فبالرغم من أن القرآن عربى ولسان أهل الجنة فى الجنة عربى ، فقد أسند ولاة الأمر ديوان الاستيفاء وجباية الأموال بالرومية فى الشام ، وبالفارسية فى العراق ، وبالقبطية فى مصر وظل هذا هو الحال حتى عهد عبدالملك بن مروان حيث دونها بالعربية فى المدينة صالح بن عبدالرحمن كاتب الحجاج ، وهو أول من دون بالعربية وفى هذا يقول عبدالحميد الكاتب « لله در صالح ما أعظم منته على الكتابة » وقد روى البلاذرى أن سرجون المسيحى قال لأهل ملته بعد التدوين بالعربية « اطلبوا المعيشة من غير هذه الصنعة فقد قطعها الله عنكم » وبنفس القدر أخذت دولة الإسلام الأولى النقود عن الفرس حيث استخدم عمر بن الخطاب الدرهم الساسانى ، والدرهم كلمة فارسية أخذت عن اليونانية (دراخما) رغم ورودها فى القرآن « ثمن بخس دراهم معدودة » وظلت الدولة الإسلامية فى عهد الراشدين تستخدم الدرهم الساسانى وفى جانبيه صورة كسرى وصورة النار إلا أن عمر أمر بأن تنقش « بسم الله » فوق صورة كسرى ومن الجانب الآخر أخذ العرب عن الفرس تنظيم الوزارات كما عرفها أهل فارس خاصة نصائح أردشير حول الوزارة إلا أن الوزارة نفسها لم تصبح مؤسسة

تنظيمية إلا في العصر العباسي لازدياد الأثر الفارسي على دولة الإسلام وكلمة الوزارة نفسها كلمة فارسية بالرغم من ورودها في القرآن حول موسى وأخيه (سورة طه ٢٩) ولأجل هذا فقد جاءت الكتابة عن أدب الوزارة في عصر متأخر (القرن الرابع الهجري) مثل (كتاب الوزراء والكتاب) للجهشياري في القرن الرابع الهجري و(كتاب الوزراء والكتاب) لأبي حيان التوحيدي في القرن الخامس الهجري أيضا ومهما يكن من أمر فأدبيات السياسة الشرعية في الإسلام ظلت تحفل منذ عهد الرسول بالكثير من النصائح والتوجيهات حول الصفات والخصائص التي يجب أن يمتاز بها مستشارو الحكام سميناهم الوزراء أو لم نسمهم . وكانت قمة هذه النصائح حديث الرسول الكريم « ما بعث الله من نبي ولا استخلف من خليفة إلا وكانت له بطانتان . بطانة تأمره بالمعروف وتحرضه عليه وبطانة تأمره بالشر وتحرضه عليه والمعصوم من عصم الله » (رواه البخاري) وأورد النسائي نفس الحديث بلغة أخرى تقول « ما من وال إلا وله بطانتان بطانة تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر . وبطانة لا تألوه خبالا فمن وقي شرها فقد وقي » . على أن أروع ما كتب الحكماء في هذا الشأن هو رسالة ابن المقفع والتي سميت برسالة الصحابة وقد جاء في تلك الرسالة قول الكاتب البحرير « ولصحابة أمير المؤمنين - أكرمه الله - مرتبة وفضل وهي مكرمة سنية حرية أن تكون شرفا لأهلها . وحسبا لأعقابهم . وحقيقة أن تصان وتحظر ولا يكون فيها إلا رجل بدر بخصلة من الخصال . أو رجل له عند أمير المؤمنين خاصة بقرابة أو بلاء . أو رجل يكون شرفه ورأيه وعمله أهلا لمجلس أمير المؤمنين وحديثه ومشورته . أو صاحب نجدة يعرف بها ويستعد لها . يجمع من نجدته حسبا وعفافا فيرفع من الجند إلى الصحابة . أو رجل فقيه مصلح يوضع بين أظهر الناس ليتنفعوا بصلاحه وفقهه . أو رجل شريف لا يفسد نفسه أو غيره . أما من يتوسل بالشفاعات فإنه يكتفي له بالمعروف والبر فيما لايفحش رأيا ولا يزيل أمرا عن مرتبته ثم تكون تلك الصحابة المخلصة على منازلها ومداخلها لايكون للكاتب فيها أمر في رفع رزق ولا منعه ولا لحاجب في تقديم إذن أو تأخيره » فالذي أمامنا . إذن مبادىء هادية للحكم والسياسة الشرعية . ومعايير ذهبية لاختيار الحكام . ومؤسسات قام بعضها على هدى هذه المبادىء . وحكام اختيروا وفقا لتلك المعايير الصارمة . وتجارب لغير المسلمين استلهمها الحكام في سعيهم من أجل الإدارة الحسنة . وبجانب هذا هناك اجتهاد فقهي متراجح بعضه يكرس هذه المبادىء السامقة . والبعض الآخر ينحو إلى تبرير التجاوز بل الخروج عنها . وبعض ثالث يدعو إلى التوسعة في الاجتهاد في أمور السياسة الشرعية باعتبارها من أمور دنيانا بيد أن كل هذا لن يغير على الحكم الصائب على هذه التجارب التاريخية إن اقتسرناها خارج إطارها التاريخي فما هو هذا الإطار التاريخي الذي نعني ؟ وماهي الملابسات والوقائع التاريخية التي اكتنفته ؟ ولا مرية في أن تحديد هذه الحقائق والوقائع أمر ضروري حتى نتمكن ليس فقط من الحكم الصائب على الميراث الإسلامي الدستوري - مبادىء ومؤسسات - وإنما أيضا من الكشف عن التشويش الفكري . والإرباك المنطقي الذي يحاول أن يوقعنا فيه فقهاء الصحوة الإسلامية المرعومة

الإسلام والصراع على السلطة :

ويقودنا هذا التحليل بالضرورة للحديث عن الصراع على السلطة منذ عهد الراشدين وهو ما اتفق المؤرخون على تسميته بالفتنة الكبرى وقد تنبأ الرسول الكريم بهذه الفتنة وهو يقول ، فيما رواه البخاري « ستكون فتنة القاعد فيها خير من القائم ، والقائم خير من الماشي ، والماشي خير من الساعي من تشرف لها تستشرفه فمن وجد منها ملجأ أو معاذا فليعذ بنفسه » ويقول المؤرخون إن أباهريرة وسعد بن أبي وقاص قد اعتزلا الناس إبان تلك الفتنة في بدايتها على عهد عثمان .

وإن كان ضرام هذه الفتنة قد اشتعل على عهد عثمان الا أن ومض نارها قد تراءى للناس عقب وفاة الرسول (ص) بل والرسول مسجى في فراشه في بيت عائشة فما إن انتقلت روح الرسول الكريم إلى بارىء النسم حتى أخذ الروح العشائري يسيطر على بعض أصحابه وكان على رأس أولئك الخزرج (الأنصار) الذين أخذوا ينظمون الخزر ليعقدوه على تاج كبيرهم سعد بن عبادة . فهم الذين أزروا الرسول قبل أهله فحق لهم . فيما حسبوا أن يستبدوا بالأمر دون الناس مختزلين المهاجرين من أصولهم ويروى الطبري في تاريخه أن بعضا جاء إلى أبي بكر وعمر ليقول إن هذا الحي من الأنصار مع سعد بن عبادة في سقيفة بني ساعدة قد انحازوا إليه فإن كان لكم بأمر الناس حاجة فأدركوا قبل أن يتفاقم أمرهم ورسول الله (ص) في بيته لم يفرغ من أمره وقد أغلق دونه الباب أهله وكان علي وهو أقرب الناس إلى رسول الله ، دائما إبان في جهاز رسول الله

هرع أبوبكر إلى السقيفة ليرشح لخلافة رسول الله (ص) عمر وأبا عبيدة فأسرى له عمر ليقول « وكيف أؤمر على قوم فيهم أبوبكر ؟ » مضى الصديق بحكمته وحنكته ليشيد بالأنصار وسابقتهم في الدين مرددا أحاديث الرسول الكريم عنهم فلم يلق حديثه هذا صدى ، بل تصدى له صحابي جليل شهد بدرا هو الحباب ابن المنذر ليخاطبه بلهجة غليظة جافة فيها الكثير من علواء الجاهلية وليس فيها من سماحة الإسلام شيء وقف الحباب يقول « معشر الأنصار أملكوا عليكم أمركم فإن الناس من فيئكم وفي ظلكم أنتم أهل العزة والثروة ، وأولوا العدد والمنعة ، وذوو البأس والنجدة » فالحباب صحابي بدر لم يفاخر بسابقته في الإسلام وإنما فاخر بعديد أهله ، ومنعة قومه ولم يفاضل بين أهله وغرمائه بالتقوى والإحسان وإنما تعالى عليهم بالثروة والعزة ، والعزة لله جميعا

فما كان إلا أن تدخل عمر ليحسم الأمر بمقولة الصارم « منذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مدل بباطل أو متجانف لإثم ، أو متورط في هلكة » وهنا نشهد عمر يرد على الأنصار بنفس منطقهم العشيري مما حمل الحباب على الاندفاع إلى جاهليته الجافية ليقول « يامعشر الأنصار إن أبوا عليكم ما سألتموه فأجلوهم عن هذه البلاد وتولوا عليهم هذه الأمور فأنتم والله أحق

بهذا الأمر منهم فإنه سيكفيكم دان لهذا الدين من دان ممن لم يكن يدين أما والله لئن شئتم لنعيدنها جذعة (أي من جديد) وياله من قول يصدر من صحابي شهد بدرا يدعو فيه إلى الردة للجاهلية وهذا وقف عمر يقول « إذن يقتلك الله » فرد عليه الحباب : « بل إياك يقتل » .

لم يقف الانشقاق بين المسلمين على الصراع بين الأوس والخزرج بل امتد ليشمل قريشا نفسها ، فيما روى الطبري ويحكي المؤرخ الكبير روايتين حول بيعة علي لأبي بكر أولاهما أن عليا بايع الصديق بعد ستة أشهر من توليه وهو يقول « لم يمنعنا من أن نبايعك يا أبا بكر إنكار لفضيلتك ولا نفاسة بخير ساقه الله إليك ولكن كنا نرى أن لنا في هذا الأمر نصيبا فاستبددتم به علينا » ، مما حمل أبا بكر على الإجهاش بالبكاء ، وثانية الروايتين أن عليا والزبير أبيا المبايعة في اليوم الأول حتى أن الزبير اخترط سيفه وهو يقول « لن أغمده حتى يبايع علي » ، وهنا تصدى عمر للزبير وهو يقول « خذوا السيف واضربوا به الحجر لتبايعان وإنتما طائعان أو لتبايعان وإنتما كارهان » ويتفق ابن أبي الحديد ، وهو من الموالين لعلي ، مع رواية الطبري الثانية مما يرجح تلك الرواية ويقول الطبري في موقع آخر حول موقف قريش بأن أبا سفيان قد تأتى هو الآخر أن يبايع أبا بكر ومضى يقول « والله إني لأرى عجاجة (صحيحا كصياح الإبل) لا يطفئها إلا دم يا آل عبد مناف فيم أبوبكر من أموركم ؟ أين المستضعفان ، أين الأذلان علي والعباس ... متبعا قوله هذا بشعر المتلمس .

ولن يقيم على خسف يراد به * * * إلا الأذلان عير الحي والوتد

فأبوسفيان ، حسب رواية الطبري ، ظن أن خلافة الرسول (ص) ميراث لبني عبد مناف .

ففي مثل هذا الجو المشحون بالتهرش الشخصي ، والتفاخر العشائري تمت بيعة الصديق أول خليفة لرسول الله (ص) إلا أن تلك العجاجة اللاعطة لم تنطفيء بسفح الدماء كما تنبأ أبوسفيان الآثم وإنما أطفأتها شجاعة عمر ، وحلم أبي بكر ، ولذا فمن الخطأ أن نحسب أن تلك البيعة قد تمت وفق شورى حقيقية مع كل ماصاحبها من صراع سلطوي لايمت إلى الدين بسبب وعل هذا هو الذي حمل عمر بن الخطاب ليقول بأن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها ، والفلتة هي البغتة مما ينفي عنها صفة الشورى التي تقوم على التملي ، والتمحيص ، والاستئناس الهادىء بالآراء ولأجل هذا عمد عمر إلى أسلوب جديد في اختيار خليفته وهو مايعرف بالكلية الانتخابية أي أن تتولى الاختيار للحاكم مجموعة منتقاة وكان أبو بكر قد أبى في البدء أن يتحمل مسئولية اختيار خلف له وهو يقول لابنته « إنه قد نزل بي ماقد ترون ، ولا أظنني إلا ميتا لمابي أما وقد أطلق الله إيمانكم من بيعتي ، وحل عنكم عقدتي ، ورد إليكم أمركم ، فأمروا عليكم من أحببتم » (طبقات ابن سعد) .

مضى أبو بكر وعمر سيرتهما الراشدة . بعد انطفاء تلك الرده الجاهلية العابرة . وهما يضعان للحكم اسس أسسه والتي تقوم على طاعة السلطان متى ما أطاع الله . وتدعو الناس إلى تقويم الحاكم الرائع عن الحق . فالحاكم . وإن ولي أمر الناس . ليس بخيرهم ثم جاء عهد عثمان ووقع فيه ماوقع من فساد على يد مستشاري السوء . مما اشرنا إلى جزء منه في مطلع هذا الفصل وكان قسط كبير من هذا الفساد فسادا اقتصاديا دفع جارى بيت المال عبدالله بن الأرقم إلى نبذ موقعه أي الاستقالة عندما أصبحت أموال المسلمين نهبا لبني معيط عشيرة عثمان وكما أسلف القول فلم يرد الخليفة الراشد عثمان عن هذا النهج نصائح على المقدعة له . ولا عصبة أبي ذر . ولا استنكار أمين المال عبدالله بن الأرقم فقد كان ذو النورين ضعيفا أمام اهله وعشيرته وقد حمله هذا الضعف على أن يسمح بعودة الحكم بن عدى إلى المدينة بعد أن طرده منها رسول الله (ص) وأيد حكم الطرد هذا أبوبكر وهو يقول لا ارجع شخصا ابعده رسول الله كما مضى عمر في سيرة سلفه فمنع الحكم من العودة للمدينة واتخذ عثمان . فيما بعد . مروان ابن الحكم الطريد هذا كاتما لسره . بل مستشاره الأول رغم ما أسيء به عن لعن رسول الله أبا مروان ومروان في صلبه .

ومن ناحية ثانية . بلغ الأمر بعلي بعد أن أعيته الحيل مع عثمان أن أخذ يقدع في وصف أمير المؤمنين ويسميه جمل الطعينة الذي يصدره مروان ولا يورده ولهذا فقد كان أول ماقرر على عند مبايعته على الخلافة هو مصادرة كل ما اعطاه عثمان دون وجه حق وهو يقول « إلا إن كان قطيعة اقطعها عثمان وكل مال أعطاه من مال الله فهو مردود في بيت المال فإن الحق القديم لايبطله شيء ولو وجدته وقد تزوجت به النساء وفرق في البلدان لرددته إلى حقه فإن في العدل سعة ومن ضاق عنه الحق فإن الجور عليه أضيق » (ابن أبي الحديد)

إن أخطر ماتكشف عنه سيرة الحكم في عهد عثمان هو بروز نوع من الفساد السياسي لم تعرفه الدولة الإسلامية في عهد النبي المعصوم ولا في عهد الشيخين اللذين كانا أكثر قسوة على النفس والأقربين منهما على الأبعدين فقد أخذ مستشارو السوء حول الخليفة يتورعون مال المسلمين فيما بينهم ويتفضلون ببعضه للأنصار والمحاسيب وإن كانت محنة عثمان في ضعفه امام اهله ومستشاريه هؤلاء . فإن محنة علي . فيما بعد . في تشدده في قرع الفساد وقهر المفسدين ويحكي ابن أبي الحديد أن عمرو بن العاص كتب لمعاوية يقول « ماذا تصنع إن قشرك ابن أبي طالب من كل مالك كما تقشر عن العصا لحاها » وكان معاوية يدافع عن هذا التبديد في مال المسلمين والذي نال منه نصيبا وفي واقع الأمر فقد حشي على عليّ - بسبب تشدده هذا - حتى بعض أجلة الصحابة مثل عبدالله بن عباس باعتباره أمرا ثقيلا على المسلمين فقد روى ابن أبي الحديد أيضا أن ابن عباس قال للحسن « إن عليا أباك إنما رغب الناس عنه إلى معاوية إنه ساوى بينهم في الفيء وسوى بينهم في العطاء فثقل عليهم »

وذهب علي إلى ربه ليلي الحكم معاوية فيبيع في عهده الفساد ، ويسرنت النفاق ، وتنهدر قيم الحكم الإسلامي الصالح ومبادؤه السامقة ويروي الطبري انه ما إن استقر الأمر لمعاوية حتى استحدث مايعرف بزرو البيعة ، ويذهب الطبري للقول بان معاوية انفق ثلاثة ملايين من الدنانير ليضمن بيعة ابنه القاصر وعلى كل فقد كان معاوية صادقا مع نفسه فقد احب الدنانير واحبته ويحدثنا السيوطي في (تاريخ الخلفاء) بان معاوية لم يستطع ان يقول أما ابوبكر فلم يرد الدنيا ولم تردد وأما عمر فارادته الدنيا ولم يردها وأما نحن فتمرغنا فيها ظهرا لبطن » وفي سبيل هذا الصراع السياسي السلطوي لم يترك معاوية سبيلا لتركيز السلطة دون أن يسلكه سلك سبيل الخداع في التحكيم ، وسلك طريق الرشوة لشراء الانصار والمحاسيب وذهب إلى الاغتيال كما فعل مع الأشتر النخعي وإلى علي في مصر إذ ارسل من دس له السم في العسل وهو يقول في هذا : « لله جنود منها العسل » .

وهكذا ذهب امير المؤمنين بعد ثلاثة عقود من قيام دولة المدينة المنورة ليجعل من الحكم الإسلامي هرقلية كلما مات هرقل قام هرقل وياله من موقف ان قارنه بموقف علي إمام العادلين الذي كان يزدري السلطان ويقول « أما والذي حلق الحبة وبرأ النسمة لولا ما أخذ الله على العلماء ألا يقاروا على كظة ظالم وسغب مظلوم لألقيت حبلها على غاربها ، وسقيت اخرها بكأس أولها ولألفيتم دنياكم هذه أزهد عندي من عفطة عنز » فقد أبى على دنيا الناس لنفسه وأباها لأهله في تطهرية تضرب بهاالأمثال وحق له ، وهو يضرب المثل بنفسه ، أن يغلظ على الناس حتى تحامل عليه الطامحون والطامعون ، وما احتمل سماحته المهووسون واية سماحة اكثر من أن يقول الإمام ودمه نازف من طعنات المهووس عبدالرحمن بن ملجم « يابني عبدالمطلب لا الفينكم تخوضون دماء المسلمين تقولون قتل أمير المؤمنين الا يقتلن إلا قاتلي إن عشت فالجروح قصاص وإن مت فاقتلوه لكي احسبوا فإني سمعت رسول الله (ص) يقول إياكم بالمثلى ولو بكلب عقور » وظل على مسجيا على فراشه وصحبه يلحفون الرجاء في أن يسمي خليفته فأبى وعندما قالوا نبايع الحسن رد عليهم « ما امركم ولا انهاكم أنتم أبصر بامور دنياكم » .

الحكم الصالح والملك العضوض

انتهت جماعية السلطة التي عرفها مجتمع المدينة بموت علي إلى تفرد بالحكم صحبة فساد كبير منذ عام الجماعة والذي بايع فيه الحسين معاوية ولم يقف معاوية بن ابي سفيان بالأمر عند حد الفساد والاستبداد بل ذهب إلى تفرقة العشائر يؤلب بعضها على الآخر حتى يبقى هو الأعلى ، ويشهد أنه كان في هذا ذكيا بارعا وقد برر بعض المؤرخين مثل ابن خلدون هرقلية معاوية هذه ، وهم يقولون بأنه استطاع بمكره ودهائه أن يحفظ للدولة الإسلامية تماسكها وفي واقع الأمر

فان الدولة التى حكم معاوية لم تكن هى بدولة الإسلام وإنما كانت دولة مسلمين حمتها عصبية العرب . بل عصبية عشيرة معاوية من العرب وهذا هو جوهر مقولة الإمام ابن تيمية بأن الحكم الصالح قد انتهى عند الخلفاء الأربعة ثم عمر بن عبدالعزيز من بعد إلا ان قبول الأمويين والعباسيين مع فسادهم أمر يبرره ذودهم عن بيضة الإسلام .

وبدخول الإسلام إلى عهد الحكم بالوراثة (تولية معاوية لابنه يزيد) انتهى الأمر بالمسلمين إلى دولة التغلب مع كل ماصاحبها من حرب أهلية أهدرت فيها القيم واستبيحت فيها الحرمات . واتخذ فيها الدين مطية السياسة . فالإسلام لايعرف وراثة فى الحكم والإمامة حتى للأنبياء كان هذا هو شأن إبراهيم الذى جعله الله إماما (إنى جاعلك للناس إماما) فسأل إبراهيم ربه « قال ومن ذريتى » فرد عليه الحق عز وجل بقوله « لاينال عهدى الظالمين » (البقرة ١٢٤) فمعيار الإمامة فى الإسلام هو العدالة لا النسب . ولا الحسب . ولا التغلب .

هكذا مضى معاوية أمير المؤمنين محافيا لشرع الإسلام وهو يأخذ البيعة لابنه القاصر فتحاماه الحسين وعبدالله بن عمر وعبدالرحمن بن أبى بكر الصديق وعبدالله بن الزبير وهو طامع آخر فى سلطة لم يملك لها مؤهلا إلا انحداره من صلب طاهر ورحم كريم . فقد كان ابن الزبير ضعيفا مترددا لم يملك علم على . ولا دهاء معاوية . ولا أحبات عبدالله بن عمر . ولا شجاعة الحسين بن على وحسب الفتى أن أمه أسماء بنت أبى بكر كانت أشجع منه وأشد عزما جاء ابن الزبير إلى أمه يتباكى وقد هجره الناس حتى أسمه حمزه وحبيب اللذين خرجا يطلبان الأمان من الطاعية العبيد الحجاج بن يوسف بعد أن داس على كل محرم فى الأرض المقدسة ولم يكتف الحجاج بذلك بل انذر بقوله « لقد وطئتكم الحجاج وطأة مشفق » جاء ابن الزبير إلى أمه يتباكى ويقول « خذلنى حتى أهلى وولدى » فقالت له أمه الصديدة « أنت يابنى أعلم بنفسك إن كنت تعلم أنك على حق وإليه تدعو فامض له فقد قتل عليه أصحابك ولاتمكن رقبتك يتلعب بها غلمان بنى أمية » لم يحفز هذا القول الشجاع عبدالله بن الزبير فى طريق أصحابه بل أسر إلى أمه بأنه يخشى أن يمثل به . فقالت له ذات النطاقين سيدة النساء : « ومايضر الشاة سلخها بعد ذبحها ؟ » .

ومع ضعفه هذا فقد كان ابن الزبير خيار للعهود ودونما موقفه مع بنى هاشم فعندما أبى عبدالله بن عباس ومحمد بن الحنفية مبايعته على إمامه ليس هو بأهل لها حبسهم مع صحبهم فى زمزم وهدد بحرقهم حتى بعث المختار بن أبى عبيد الثقفى من العراق بسمية الحدعى (المختار بن أبى عبيد الحدعى) ومعه أربعة آلاف رجل لإنقاذهم وقد هم المختار بقتل ابن الزبير بعد هجره الا أن محمد بن الحنفية شفع له وهو يقول « لا أستحل من قطع رحمه ما استحل منى » (تاريخ اليعقوبى) ولا أملك إلا أن أعترف بأن اختيارى الوجدانى الطاغى نحو آل هاشم إنما يصدر من إعجاب طاغ بحلمهم وسماحهم ومن عطف فياض على معاناتهم

المصيبة ويقيني لو ان الله اعطى الناس فى الاخرة بقدر معاناتهم وسماحهم فى الدنيا لاستحق آل هاشم أجمعين الفردوس دارا .

بيد أن الأمر لم يقف عند الصراع بين الطامحين والطامعين فقد شهدت دار الإسلام أيضا صراعا ضاريا بين بريد القاصر ومن حوله سدنة الهرقلية الأموية ضد شيعة على وعلىّ رأسهم الحسين سيد شباب اهل الجنة وذهب الأمويون فى بطشهم إلى حد قتل الحسين وهم يوطئون الخيل صدره وظهره ولم يسلم من ذلك البطش الشرير حتى الفتى اليافع على بن الحسين الذى كان يردد

انا على بن الحسين بن على .
نحن ورب البيت أولى بالنبى .
تا لله لايحكم فينا ابن الدعى .

قتل الحسين ليبقى الأدعياء . وأبناء الأدعياء . يتعاورون الحكم والإمارة باسم الدين وهو منهم براء . وما انفك الأدعياء وأبناء الأدعياء يربعون حتى يومنا هذا فى ديار الإسلام . كما لم يزل إصراب من اسمتهم أسماء بعلمان بنى امية يتلعبون برقاب الناس .

إن كل تلك الحرب الضارية لم تكن جهادا فى سبيل الله . ولا غيرة لتثبيت أركان الدين الحق وإنما كانت من بدايتها إلى نهايتها صراع طامعين فى السلطة ولم يقف الدعاة والأدعياء عند حد البطش بل خرجوا على كل القيم التى سار بها الاسلام وارسى قواعدها محمد (ص) بالسيره والقدوة . وسار على نهجه فيها الشيخان وبعض صحبه فقد اصبحت دار الإسلام ضيعه تورث لا ولايه مشروعة كما أصبح الحكم فيها حقا للمتغلب لا امانة يؤديها الحاكم عن الناس حتى ذهب الفرزدق شاعر الأموين يقول

فالأرض لله ولاها خليفته * * * وصاحب الله فيها غير مغلوب

ويمضى الفرزدق المبدع . وهو مع ابداعه فاجر يجترىء على الحق لتجعل من الخليفة نبيا بقوله فى يزيد ابن عبدالملك .

ولو كان بعد المصطفى من عباده * * * نبيا لهم منهم لامر العزائم
لكنت الذى يختاره الله بعده * * * لحمل الأمانات الثقال العظائم

ولم يكن دعاة الزبيريين من الشعراء بأقل فجورا فها هو شاعرهم عبدالله ابن قيس الرقيات يغيظ الامويين معرضا بزوجة خليفتهم الوليد بن عبدالملك ويقول

اتتنى فى المنام فقلـ * * * ت هذا حين أعقبها
فلما ان فرحت بهـا * * * ومال على أعذبها
شربت بريقها حتى * * * نهلت وبت أشربها

ورحم الله عمر الذى ما سلم من حده على مثل هذا القذف فحول الشعراء مثل الحطيئة ، وهامات قريش مثل عمرو بن العاص .

فان الدولة التي حكم معاوية لم تكن هي دولة الإسلام وإنما كانت دولة مسلمين حمتها عصبية العرب ، بل عصبية عشيرة معاوية من العرب وهذا هو جوهر مقولة الإمام ابن تيمية بأن الحكم الصالح قد انتهى عند الخلفاء الأربعة ثم عمر بن عبدالعزيز من بعد إلا أن قبول الأمويين والعباسيين مع فسادهم أمر يبرره دودهم عن بيضة الإسلام .

وبدخول الاسلام إلى عهد الحكم بالوراثة (تولية معاوية لابنه يزيد) انتهى الأمر بالمسلمين إلى دولة التغلب مع كل ماصاحبها من حرب أهلية أهدرت فيها القيم واستبيحت فيها الحرمات ، وانحد فيها الدين مطية السياسة ، فالإسلام لايعرف وراثة في الحكم والإمامة حتى للأنبياء كان هذا هو شأن إبراهيم الذي جعله الله إماما (إني جاعلك للناس إماما ، فسأل إبراهيم ربه « قال ومن ذريتي » فرد عليه الحق عز وجل بقوله « لاينال عهدي الظالمين » (البقرة ١٢٤) فمعيار الإمامة في الإسلام هو العدالة لا النسب ، ولا الحسب ، ولا التغلب .

هكذا مضى معاوية أمير المؤمنين مخالفا لشرع الإسلام وهو يأخذ البيعة لابنه القاصر فتخافاه الحسين وعبدالله بن عمر وعبدالرحمن بن أبي بكر الصديق وعبدالله بن الزبير وهو طامع أخر في سلطة لم يصل بها مؤهلا إلا انحداره من صلب طاهر ورحم كريم ، فقد كان ابن الزبير ضعيفا مترددا لم يملك علم علي ، ولا دهاء معاوية ، ولا أخلاق عبدالله بن عمر ، ولا شجاعة الحسين بن علي وحسب الفتى أن أمه أسماء بنت أبي بكر كانت أشجع منه وأشد عزما جاء ابن الزبير الى أمه يتباكى وقد هجره الناس حتى ابنه حمزة وحبيب اللذين خرجا يطلبان الأمان من الطاغية العبيد الحجاج بن يوسف بعد أن داس على كل محرم في الارض المقدسة ولم يكتف الحجاج بذلك بل انذر بقوله « لقد وطئكم الحجاج وطأة مشفق » . **جاء ابن الزبير إلى أمه يتباكى ويقول : « خذلني حتى أهلي وولدي »** فقالت له أمه الصديقة « أنت يابني علم بنفسك ان كنت تعلم أنك على حق وإليه تدعو فامض له فقد قتل عليه أصحابك ولاتمكن رقبتك يتلعب بها غلمان بني أمية » لم يحفز هذا القول الشجاع عبدالله بن الزبير في طريق أصحابه بل أسرع إلى أمه ابنه يخشى أن يمثل به ، فقالت له ذات النطاقين سيدة النساء : **« ومايضر الشاة سلخها بعد ذبحها ؟ »** .

ومع ضعفه هذا فقد كان ابن الزبير حتارا للعهود ودونا موقفه مع بني هاشم فعندما أبى عبدالله بن عباس ومحمد بن الحنفية مبايعته على أمره ليس هو بأهل لها حبسهم مع صحبهم في زمزم وهدد بحرقهم حتى بعث المختار بن أبي عبيد الثقفي من العراق سمية الحدعي (المختار بن أبي عبيد الحدعي) ومعه أربعة الاف رجل لإنقاذهم وقد هم المختار بقتل ابن الزبير بعد دحره الا أن محمد بن الحنفية شفع له وهو يقول « لا أستحل من قضع رحمه ما استحل مني » (تاريخ اليعقوبي) ولا أملك الا أن أعترف بأن انحيازي الوجداني الطاغي نحو بني هاشم إنما يصدر من إعجاب طاغ بحلمهم وسماحتهم ومن عطف فياض على معاناتهم

عبدالملك أمير المؤمنين بحز رأسه وإرسالها عبر الأمصار ليكون عظة لغيره وقال الشاعر فى ذلك :

يابعد مصرع جثة من رأسها
رأس بمصر وجثة بالرجبج

فأين هذه العلواء من قول على حول قاتله بن ملجم « إن قتلتم فأحسنوا القتل فقد نهى الرسول عن المثلى ولو بكلب عقور » إن سيرة بنى أمية فى أغلبها كانت سيرة مشينة بدأت بسفك الدماء وتحليل المحرمات وانتهت بالفسق والفجور . وكان كل هؤلاء السفاكين والفاجرين خلفاء وأمراء مؤمنين كان هذا هو حال يزيد بن معاوية القاصر والذى ملك وهو ابن ثلاث وثلاثين . وكان هو حال معاوية بن يزيد العاجز الذى كنى بأبى ليلى لعجزه . وكان هو حال شيخهم المسن الخبيث مروان بن الحكم الذى ماكفاه إيذاؤه للخليفة الشيخ الحيى عثمان بن عفان بل تآمر على خالد بن يزيد مع أشياخ بنى أمية بالجابية حتى يعهدوا إليه بالملك ويحرموا منه خالدا وكان له ما أراد فزاد من تطلى الاحتراب مع الزبيريين فى مرج راهط حتى اتسع الفتق . وانصدع البناء انصداعا ماله من صلاح

لعمرى لقد أبقت وقيعة راهط
لمروان صدعا بيننا متنائيا
فقد ينبت المرعى على دمن الثرى
وتبقى حزازات النفوس كما هيا

وجاء من بعد مروان ابنه عبدالملك وكفاه ماقلنا فيه ثم أعقبه الحبر النصيح سليمان بن عبدالملك فافتتح بخير واختتم بخير كما قال فيه المؤرخون وكان حسن ختامه استخلافه لعمر بن عبدالعزيز خامس الراشدين .

كان عمر بحق . الدرة الناصعة فى تاج الامويين . فأول ما فعل يوم ولى هو أن صعد على المنبر لينبذ مجارى أهله بنى أمية ويقول « إن هؤلاء القوم (بنى أمية) أعطوا عطايا ماكان ينبغى لهم أن يعطوها وإن ذلك صار إلى (أى الحكم) وليس على فيه دون الله محاسبة إلا وإنى قد رددتها وبدأت بنفسى وأهل بيتى » تنازل عمر بن عبدالعزيز عن كل ما أعطاه له الوليد بن عبدالملك مما جاء به من غنائم المغرب كما أمر زوجته فاطمة بن عبدالملك بن مروان برد حليها وهو يقول « إما أن تردى ما أعطتكه أنوك إلى بيت المال أو تأذنى لى فى فراقك وهذا هو شأن القدوة فى الإسلام حتى تكون للناس فى سيرتهم إسوة حسنة وما أصدق على بن أبى طالب حين قال « من نصب نفسه إماما فليبدأ بتأديب نفسه ومؤدب نفسه أحق بالإجلال من مؤدب الناس » فالإسلام دين السماحة والرفق لايطالب عامة الناس بأكثر من أداء المستحب . أما القدوة فلا يقف بهم الأمر عند أداء الواجب وترك الحرام وإنما يتوجب عليهم أيضا الأخذ بالمستحب »

ثم ذهب عمر عليه رضوان الله إلى رحاب ربه ليلحق القوم من بعده فى جماعة الفسوق فكان من بين أمراء المؤمنين يزيد بن عبدالملك صاحب جارية ورجل

القصف واللهو . ومنهم الوليد بن يزيد الخليع قليل الديانة الذي لم تحمه خلافة ولا إمامة من أن يمزق المصحف وهو سكران ويتغنى في ليالي أنسه وقد استبد به الجام :

أشهد الله والملائكة الأبرار والعابدين أهل الصلاح
أنني اشتهي السماع وشرب الراح
والعض في الخدود الملاح

وماكان بدولة كهذه إلا أن تنتهي لما انتهت إليه على عهد مروان حمار الجزيرة وكما قلت في فصل سابق فإن فناء الدول ، دينية كانت أو لادينية ، إنما هو نتيجة طبيعية لانحلال الشعوب وانحلال الشعوب بدوره نتاج طبيعي لفساد الحاكمين وتبذلهم بيد أن على الباحثين في تاريخ الدولة الاسلامية أن يتنبهوا قبيلا في حقيقة هامة الا وهي أن انحلال الإمبراطورية الرومانية قد استغرق أربعة قرون من دولة أغسطس إلى أيام رومولس الاخيرة في الوقت الذي استغرق فيه انحدار الدولة الإسلامية من الحكم الفاضل في عهد الراشدين إلى التسلط الاموي في عهد معاوية مايقل عن الثلاثين عاما .

إفرازات التمزق :

أدى هذا الانهيار الخلقي في الدولة الى افرازات من التمزق وبعوث من الهوس طفت على جسد الامة فالهبته ، وكان الخوارج واحدة من هذه الافرازات فمع حماسة الخوارج وتطهرهم إلا أن لشعور بالإحباط الذي عشيهم قد حملهم على تكفير عامة المسلمين وإن كان المتشيعة لعلي قد حاربوا الامويين لسلبهم إياهم ماحسبوه حقهم في السلطان فإن الخوارج قد دفعتهم ، في معارضتهم للحكم الأموي ، غيرة صادقة على الدين ورفض مستميت للظلم وكان بلعهم صوتا أبوحمزة الخارجي الذي احتل المدينة برهة من الزمان ووقف فيها على الناس خطيبا يقول بعد إن أشاد بالرسول وصاحبيه أبي بكر وعمر ثم ولي أمر الناس عثمان بن عفان فعمل في ست سنين بسنة صاحبيه ثم أحدث أحداثا أنتم أخرجه منها أولا واضطرب حبل الدين فطلبها كل امرىء لنفسه وأسر كل رجل منهم سريرة أبداها الله عنه حتى مضوا على ذلك ثم ولي علي بن أبي طالب فلم يمنع من الحق قصدا ولم يرفع به منارا فمضى ثم ولي معاوية بن أبي سفيان بغير رضى الله وابن لعينه وحلف من الأعراب اتخذ عباد الله خولا ومال الله دولا ثم ولي بعده ابنه يزيد ، يزيد الخمور ويزيد الصقور ويزيد الفهود ويزيد القرود فحالف القرآن واتبع الكهان وعمل بما يشتهيه حتى مضى على ذلك لعنه الله ثم ولي مروان بن الحكم طريده وابن لعينه فاسق في بطنه وفرجه فالعنوه والعنوا أباه (الاغاني لأبي الفرج الأصفهاني) وهكذا قاد فساد الكبار وصرعات السادة الى علواء الناشئة وتشقق الأمة وكان كل ذلك الصراع باسم الإسلام دين السماحة الذي يحسب الفتنة أشد من القتل بيد أن قسوتنا في الحكم على الأمويين لتحاميهم الدين ، رغم دعواهم بأنهم قد نهدوا لحمايته يجب ألا تدفع المرء لإنكار دورهم

العظيم فى صيانة وحدة الأمة بالغلبة والقهر فقد أعز الأمويون السوكه ، حسب المقولة الخلدونية ، بعصبية العرب .

دولة الإسلام والأتوقراطية الملكية

ثم جاء بنو العباس بعد أن زالت دولة بنى أمية على عهد مروان وكان مروان هذا متردداً متراخياً حتى بين أهله وعشيرته ، ويروى ابن عبد ربه (العقد الفريد) كيف أن مروان أحد يتلكأ فى متابعة البريد بن الوليد فكتب إليه اليزيد متدرجاً «إن أن تقدم رجلا وتؤخر أخرى فإذا أتاك كتابى هذا فاعتمد على أيها شئت» فهرع بنايع وماكان العباسيون أحسن حالا من بنى أمية فى سعيهم للسلطة ودعمها بالتسلط والإفساد فسرعان ماسنوا أن ميراثهم الوحيد الذى يباهون به هو ثورة جدهم عبدالله بن عباس على فساد عثمان .

تسنم السفاح سدة الحكم بعد أن أعمل سيفه فى بنى أمية فقتل رجالهم ونساءهم ونبش قبورهم وقد بلغت الوقاحة بمادحيه مبلغها عندما سموه سفاح آل الرسول . وماكان لمسلم ان ينسب إلى رسول الحسنى والسفاح سفاحا دمويا كابى عبدالله قال قائلهم

وكانت أمية فى ملكها تجول وتظهر طغيانها
فلما رأى الله أن قد طغت ولم تطق الأرض عدوانها
رماهم بسفاح آل الرسول فجز بكفيه أذقانها

وما إن استقر الحكم للسفاح و أخيه أبى جعفر حتى أخذا يوزعان الحكم سلاباً على أهليهما ويذكر الناس كيف أن عمر بن الخطاب أبى أن يرشح ابنه للخلافة ، وهو بها حقيق ، كما أباها على وهو مسجى فى فراش الموت ، لابنه الحسن جاء السفاح ومن بعده أبوجعفر ليفرضا أعمامهما حكاما على الناس فأصبح عيسى واليا على فارس ، وسليمان واليا على البصرة وداود واليا على الحجاز ، وإسماعيل على الكوفة ، وصالح واليا على مصر وإن كان علينا أن نعترف بفضل بنى العباس فى التطور الحضارى العظيم الذى شهدته الدولة الإسلامية ، خاصة فى عهد المأمون ، كما اعترفنا بفضل بنى أمية فى الحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية بعصبية العرب وبحد السيف فإن هذا الاعتراف لايغير شيئا من الواقع السياسى الذى نحن بصدد تشخيصه ، إلا وهو تحول الحكم إلى أتوقراطية ملكية هى أبعد مانكون عن روح الإسلام وقد انحدرت هذه الأتوقراطية فى أواخر عهدها إلى حضيض الانقلابات العسكرية والاغتيالات السياسية ، وتآمر الابن على أبيه ، والأخ على أخيه ثم الاستعانة بالأعاجم حتى انتهى الأمر إلى طغيان الأقليات التركية والمغولية ولم يبق من الخلافة إلا اسمها ورسمها

كان هذا هو حال دولة بنى العباس بدءا بالسفاح و أخيه المنصور والذى كان ، هو الآخر «سفاكا للدماء ، حقودا بالعهود ، غدارا بالمواثيق ، كفورا بالنعم ، قليل الرحمة (البلخى البدء والتاريخ) ، وتبعه ابنه المهدى فالهادى فهارون الرشيد وقد عهد الرشيد لأبنائه الثلاثة الأمين فالمأمون فالمؤتمن على أن يوفوا العهد

لبعضهم فنكث اولهم على العهد ونب الصراع بينهما حتى تامر الأخ على قتل أخيه . ومع هذا فقد كان المعتون هو الملك الشمس في دولة بني العباس إذ أحيا العلوم وأوقد منارات العلم . ثم جاء بطل عمورية وصنديد العرب المعتصم بالله ولكنه مع فروسيته كان حاكما قاصرا بمعايير الإسلام بن الحسني وأي قصور أكبر من أن يحبس أمير المؤمنين الإمام العالم أحمد بن حنبل ويضربه بالسياط لاختلافه معه في الرأي ثم تعاقب الخلفاء من بعد ينتهون جميعا بالموت قتلا في صراع السلطة الضاري هذا ، مثل المتوكل ، والمستعين ، والمعتز ، والمهتدي ، أو نسميها مثل المنتصر وكان أحسنهم حظا من خلع وسمنت عباده كالمستكفي وفي خلال صراع الأخوة الأعداء هذا تسلل السلاجقة والمغول والتركمان حتى أصبحت الخلافة رسما وأصبح الخليفة اسما ومع ذلك ظلت تعقد له البيعة ويخطب باسمه في المنابر .

وفي واقع الأمر فإن استعانة بني العباس بالأعاجم يعود إلى مطلع تاريخهم بعد أن أشعلوا نار الحرب على بني أمية وأعلن كبيرهم محمد بن عبدالله بن عباس أن الخلافة صائرة إلى ولده وكان محمد يقول لشيعته بأن الكوفة شيعة لعلي والبصرة شيعة لعثمان ، والشام لا يعرفون إلا آل أبي سفيان ومكة والمدينة غلب عليهما أبوبكر وعمر فعليكم بخراسان ، فالأمر كله أمر توابع مغانم وسلاب . اتجه محمد بن عبدالله بن عباس إلى خراسان في سنة مائة من الهجرة عام خلافة عمر ابن عبدالعزيز وهو يترجى الفرج على يدي الفرس ويطلب النصرة منهم مناديا بأن «هبال العدد الكثير ، والجلد الخاهر وصدورا سليمة وقلوبا فارغة لم يتقسمها الأهواء ، ولم تتوزعها الدخل لم يزالوا يدلون ويتهيبون ويظلمون ويتمنون الفرج فكأني أتفاءل إلى المشرق وإلى مطلع سراج الدنيا ومصباح الجنو (ابن قتيبة في عيون الأخبار) وهكذا لم يعد الفارسي الصميم ابن عباس يفاخر بأنه سدنة الكعبة وإنما يباهي بأجداد أردشير ولم يعد يفاخر بنور الحق الذي برع للناس من سنيات الوداع وإنما ذهب يستشرف مصباح الدنيا في أرض فارس ثم هو ، من بعد ، يطلق تهمة فاحشة على آله وذويه العرب المسلمين لدين نهضوا لإحقاق الحق رامين إياهم بظلم العباد وامتهان البشر وكان قاس كل هذا هو ابن عبدالله بن عباس ولذا فلا عجب أن اقتفى المعتصم أثر جده محمد حينما لا يحمي النزل توقية لنفسه من استشراء النفوذ الفارسي ممهدا بذلك لوقوع بغداد في قبضة الأتراك ولا عجب في انتهاء هذا الصراع بقتال بساقط الخلفاء ، منهم من مات مسموما ومنهم من مات طعنة غادرة من ابنه ومنهم من ذهب غير مبكي عليه نتيجة انقلاب عسكري بالحوفي ثم لا عجب يصب في أن يقول فيهم دعبل الخزاعي ماقال :

خليفة مات لم يأسف له أحد

وقام آخر لم يفرح به أحد

فمر ذاك ومر الشؤم يتبعه

وقام هذا فقام النحس والنكد

ولم تكن دولة الاسلام في المغرب بأحسن حالا من شقيقاتها في المشرق . ونحن نتحدث دوما عن الحكم الاسلامي الصالح حكم الشورى والعدل والإحسان فكانت دولة بني العباس بعد الدولة الاموية الثانية في الاندلس دورا هاما في نشر الحضارة الاسلامية وكانت تحتوي ثمرة من ثمرات هذه الحضارة فقد عرفت دولة المغرب قمم شامخة في الفكر الاسلامي مثل ابن رشد وابن حزم ، وابن الطفيل وشهدنا يحيى الامير بن عربي وتحدثنا التاريخ عن قيام دولة بني اميه في المغرب على يد عبدالرحمن بن معاوية بن هشام بعد ان فر من بلاد الشام مهزوما تاركا اهله يتصور بحر لا رجعة من بعد ظهرها على حد قول المقرى التلمساني ومهد عبدالرحمن هذا الذي لقب بالداخل للدولة الاسلامية بالاندلس بحزم ناصر وعقل راجح وكان من حكمته ان لم يطلق على نفسه لقب امير المؤمنين تأدبا مع الخلافة والتي انت الى خصومه في المشرق ولم يسلم بها ابقى لا تامن خلفاء بني امية بالاندلس عبدالرحمن الناصر بعد ان رأى انهيار خلفاء بني العباس على يد الاعاجم وقد شاء الله للناصر ان يحقق حلم جده عبدالرحمن ان يحتفظ بحكم الاسلام ينفوذ حيثما وبالمهادنة حينا اخر حتى سعت اليه الروم تناجيه بالهدايا وتهدد لمجوس اليه يرسلون وعلى كل فقد تطور الحكم من بعد الناصر الحال وانحدر بحالة وضعفهم من بلغ سماوه فقد كان الناصر هو منصور الاندلس ومغتصبه في واحد ثم انتهى الامر الى هشام بن الحكم الذي ولي الحكم وهو ابن التاسعة عشر وكان والده الحكم قد استوزر له المنصور محمد بن ابي عامر بعهده على الحكم لا ابنه ما ان توفي هشام حتى سعى الوزير بالاندلس واسكندة للاستيلاء بالحكم فاستقدم كل من له ضده بهشام واصطنع له انصارا من البربر والرقيق وجند العرب عن سواهم وشكل اعداء الترتيب نفسه فالسيدة في عرف الصنعيين ميهم لا تعرف صديقا دائما تآمر الوزير المنصور مع جعفر بن عثمان المصحفي على الامير المنصور فحبس الامير بقصر الزهراء بالقصر الذي مكن لهم الامير في قصره ثم استعان بقائد مولى الامير للقضاء على المصحفي وتحه بعد ان جعفر بن علي الاندلسي يبعيه في القضاء على عالب ولم يشفع لعالب هذا ان وزير المنصور قد تزوج ابنته سماء في عظم عرس شهدته قرطبة ويقول المقرى التلمساني (نفح الطيب في غصن الاندلس الرطيب)

إن ابن حيان قد افرد تأليفا خاصا لجلد المنصور وكيده

لم يترك المنصور سبيلا في استمالة الناس الا وسلكه وكان واحدا من اسلحته هو التقرب بالنساء ويروى التلمساني ان المنصور وقد اعتقد عبدالملك بن شهيد (بضم الشين) في إحدى غزواته كتب إليه يقول :

انا شيخ والشيخ يهدى الصبايا
يا بنفسي أهديك كل الرزايا
ورسول الإله أسهم في الفيء
لمن لم يخب فيه المطايا

ثم أنشد لعبد الملك ثلاث حوار من أجمل السبي وكتب مع أحملهن

قد بعثنا بها كشمس النهار
في ثلاث من المها أبكار
وامتحنا بعذرة البكر
ان كنت ترجى بوادر الأعذار
فاجتهد وابتدر فإنك شيخ
قد جلا ليله بياض النهار
صانك الله من كلالك فيها
فمن العار كله المستعار

ويحدث المقري لتلمساني بان الشيخ السفوح عبدالملك بن سهيد قد افتضهن في ليلة وكتب في الغداة يشكر المنصور بن أبي عامر ويقول

قد قضضنا ختام ذاك السوار
واصطبغنا من النجيع الجاري
وصبرنا على دفاع وحرب
فلعبنا بالدر او بالدراري
وقضى الشيخ ماقضى بحسام
ذي مضاء عضب الظبا بتار
فاصطنعه فليس يجريك كفرا
واتخذه فحلا على الكفار

ولا يجوز لنا ان نقول واسلاماه فالمعتز الذي أسهبه الله ورسوله بمجاهدة والمؤلفة قلوبهم على الاسلام سيدة رسما يصطبغ بها الاعوان وسيح المستعمر وامام الدين الذي ينهى عن الفحشاء والمنكر يجاهر العاصين بوسهه بالمسدات وجلد المجاهدين في سبيل الله وهم يدورون عوالي السراري صحى فحولة حيوانية معنا ها قص العذارى بمسمع ثم يعبره كلاله . ثم لاتصبح بتحقيق الجاري فابن حسام عبدالملك بن سهيد فحص لكفار من حسام عمار بن ياسر فاهر لكفر ، وبن عدابه عمر الذي منع النبي على ان رسول الله حتى نعم قصبه على المسحوقين في سواد العراق وبقاع بسام من عدابة المنصور بن أبي عامر وهو بعزيمتهن الانكار لمصحن بعزيمتهن فحولة لسوء الردة

وعلى كل فما كان لدولة هذا هو حالها الا ان ينقص امرها وينتهي الى انتمرو فيستند بكل صقع فيها واحد من ملوك الطوائف مثل ابن جهور في قرطبة وابن عباد في اشبيلية ، وابن بادس في غرناطة ، وبني الافطس بطليوس وبني هود بسرقسطة ، وبني ذي النون بطليطلة وصار ملوك الطوائف في تهارس وبقاش حتى قطع اليهم البحر يوسف بن تاشفين صاحب مراكش فجلاهم عن الأرض وقد جد ملوك الطوائف في الاستعانة بالنصارى ضد بعضهم البعض وكانو بهذا سر

حلف لشر سلف فقد سبقهم الى الاستعانة بالنصارى أمير دولة بني مية الثانية والذي كان يدعى ، مفارقة ، المستعين بالله ففي عهد ذلك الأمير رفعت الحرية عن النصارى من أحد الحاكم المسلم يدفع لهم الإتاوات نمنا لنصرتهم له

ظهر الإسلام ... وذهب المعز :

وفي الجانب الاخر عبر المضيق تولى على الحكم عراء عبد عبيد الله بن المهدي الذي ارسى للدعوة الشيعية قاعده في المغرب بعد ان طاردها حلفاء بني العباس رهاء لقرنين من الزمان . وقد اقاموا تلك القاعدة فوق الجماجم والاشلاء بعد ان وطد لهم جوهر الصقلي من افريقيا الى بحر الظلمات (المحيط الاطلسي) وكانت دعوتهم تقوم على حقهم الموروث في الحكم لانهم نسل فاطمة الزهراء . وهي بذلك امتداد للصراع البيزنطي الذي استمرى منذ مقتل الحسين وما ان استتب لهم الامر في ارض المغرب . عدا منطقة سبته التي بقيت في يدي الامويين حتى اتجهوا شرقا وقد اغراهم سابقوهم بمصر لينهضوا اليها وكان بنو بويه قد علموا العباسيين في المشرق فقد عاد لهم مراس كما لم يبق على مصر إلا الحجر الاسود وهو الاسم الذي كان يطلقه شيعة الفاطميين على كافور عبد الاخشيد وكان كافور يحكم مصر نيابة عن ابن الاخشيد وعن الحسين ابن عبيد الله بن صبيح امير الشام الا ان الحسين هذا قد تشيع فانتقل بلوذ بالمغرب بعد ان **احرق قلبه ، كما قال كافور وجنده .**

وبينهم المؤرخون وكبار الفقهاء بسبة هؤلاء القوم بفاطمة . فهم في راي بعض النقاة قوم مجهولو نسب ومنبت ويروى العالم العلامة ابو بكر بن الفلاني ان جد عبيد الله المهدي كان مجوسيا دخل المغرب و ادعى العلوية وكان باطنيا خبيث ادعى الفقه والعلم ليتمكن من اعراء الخلق . وقال القاضي عبد الجبار المصري ان جدهم كان حدادا يهوديا فاسلم وسار ابن خلكان الى اختلاف الناس في نسبة عبيدالله بن اهل العلم بالانساب من المحققين ينكرون دعوة النسب (لنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لابن تغري بردي) ومهما يكن من امر انتحال الفاطميين للانساب فإن الذي يعنينا هنا هو منهج الحاكمين الذين سموا بالرسول الكريم وخاضوا الحروب باسم نصرة الاسلام واسرة محاربة خاصة وقد انكر المقريزي روايتي ابن خلكان والفلاني حول عدم صحة نسبهم لفاطمة

خرج المعز لدين الله من المغرب بعد ان استخلف عليه بلكين بن زيري الصنهاجي وهو يقول « اخر وصاياي لك الا ترفع السيف عن البربر وادعى المعز وهو خارج إلى مصر بن - قصده انشارب اقسة الجهاد والحق و ن يختم عمره بالاعمال الصالحة وان يعمل بما امره به جده رسول الله صلى الله عليه وسلم » (ابن تغري بردي) بيد ان هذا المجاهد الاكبر في سبيل الحق وسنة رسول الله قد سار من المغرب حاملا معه ركوات المسلمين في جمجمة بعير بعد ان حولها الى ذهب خالص فصرفت الناس الاشكال بذهب المعز ويروى بن تغري بردي بان المعز عندما دخل القاهرة اصبحت في قصره وهو « متوفر في النعم

والأعدية المسممة والأطلية التي تبقي النسرة وتحسن اللون . ثم ظهر للناس بعد مدة وقد لبس الحرير الأخضر وجعل على وجهه اليواقيت والجواهر تلمع كالكواكب ورغم أنه كان غائبا في السماء وأن الله رفعه إليه فامتلأت قلوب العامة والجهال منه رعبا وخوفا ».

وبدأ المعز عهده بالغدر فبعث بجوهر ليستأصل الحسن بن عبيدالله بن طغج الذي دعاه للحكم هو وصحبه ثم يجد من بعد الإمامة النبوية صفة رسمية له فأخذ أئمة المساجد دون حياء يدعون له « اللهم صل على عبدك ووليك نمرة النبوة وسليل العترة الهادية عبدالله الإمام سعد بن تميم المعز لدين الله أمير المؤمنين كما صليت على آبائه الطاهرين وأسلافه الراشدين » وقد ذهبت به الفجاءة أن طلب إلى الناس أن يوسم كالأنبياء بقولهم « عليه السلام » وصلوات الله عليه

فهذه سيرة أمير آخر من أمراء المسلمين سارت بذكره الركبان ، ودعي النسب إلى العترة الطاهرة ، واتبعت الغزاة وسير العسكر باسم الإسلام ومع كل إبحار المعز لدين الله رابع خلفاء الفاطميين في الإدارة والتنظيم والتعليم إلا أنه كان طاغية متجبرا إن التاريخ لايبكر للمعز (أو على الأصح لايبكر لقائده جوهر الصقلي) ترتيب النظام المالي في مصر حتى تضاعف الخراج مرات ولايبكر له تنظيم القضاء والإبقاء على قاضي مصر المرموق الدهلي ، ولا يبكر به بناء القاهرة وتشييد الأزهر بعد أن الذي يحن بصدده هو معايير الحكم في الإسلام ، فإن كان المعز مداهنا ماكرا يحكم استدسنه إلا أنه حاكم مبغوض بمعايير الإسلام ولعل ما أورده ابن خلكان عن سيرته يصور حقيقة أمير المؤمنين أكثر من كل دعاوى الدعية وأكثر من كل دعية الأئمة الذين يافقوه في مساجد مصر يقول ابن خلكان (إن جماعة من الأشراف من بيت الشريف عبدالله بن طباطبا اجتمعوا مع المعز في مصر يسألونه نسبه وقد تملكهم الشك قال المعز سيعقد مجلسا وسيرد عليكم نسبا فلما استقر المعز بالقصر جمع الناس في مجلس عام وجلس بهم وقال من بقي من رؤسائكم حد قالوا لم يبق معنا فسل عبد ذلك المعز سيفه وقال هذا حسبي ثم نثر عليهم ذهبا كثيرا وقال هذا نسبي فقالوا جميعا سمعا وطاعة » وختم ابن خلكان روايته بقوله « والظاهر أنه ليس بشريف والله مدع والله أعلم ».

●●●

هذه كلها نماذج منتقاة من أمراء المؤمنين الذين يراد منا أن نجعل من مناهجهم في الحكم نماذج تحتذى ، وكلهم أمولة وعبرة لمخالفة الدين ومجافاة سماحة الإسلام وإذا كان هذا هو قصارى جهدنا في الاجتهاد فلن نصبح دولة الإسلام الحديث إلا امتدادا للهرقلية الطاغية والملك العضوض ، فنصار هؤلاء لن يكونوا إلا كأشراف مصر الذين جروا ساجدين أمام المعز ، فلذهبه السمع ، ولسيفه الطاعة ، وماهذه بدولة الشورى التي تحدث عنها الإسلام ، ولا بدولة الديمقراطية التي نسعى لإقامتها في مجتمعنا الحديث المعاصر .

الفقه والفتنة :

بيد ان الفتنة الكبرى التي شهد ملقحو الفتن منذ عهد عثمان لم تقف بالصراع عند حده السياسي بل تعدته الى تلويث الفقه وقد اسرنا الى دور طائفة كبيرة من فقهاء التبرير لكل هذه الفساد البصري وكان من اهم نتائج هذه الفتنة ، على صعيد الفكر السياسي ، دور المدرسة الشيعية التي انقسمت هي الاخرى على نفسها انقساما مبينا وبعد ان صار الفرقة بين الشيعة واهل السنة هو موضوع الخلافة كان لابد من ان يكون هذا الخلاف خلافا سياسيا متوشحا بالدين وقد بدأ التشيع من جماعة كانت تومن باهلية علي للخلافة لما تميز به من علم وحزم وسابقة في الاسلام وكان من بين هؤلاء ابوذر الغفاري وسلمان الفارسي إلا انه سرعان ما اخذ التشيع يعني صورة عنصرية (اله ودود) وعرقية (الموالي الذين ارادهم عمر جهة بني امية) كما راى التشيع للفرس الذين قاومت حضارتهم على تقديس الاكاسرة والاعتراف بحقهم الإلهي الموروث في الحكم وهذا فقد انحصر كل الفقه الدستوري الشيعي في موضوع الإمامة والتي تنحصر في شرعهم نضالا روحيا بالله وورد كتاب (الكافي) وهو اهم كتب الشيعة في هذا الأمر والذي يعد مؤلفه الإمام محمد بن يعقوب الكليني رصيفا للبخاري يورد ذلك الكتاب ان الفرق بين الرسول والنبي والإمام ان الرسول هو الذي ينزل عليه جبريل ويسمع كلامه ويقرر عليه الوحي والنبي ربما سمعه الكلام وربما راى الشخص ولم يسمع والامام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص ، ولاجل هذا فان الفقه الدستوري الشيعي ، بكل طلاله الدينية القديمة يصبح غير ذي موضوع في مناقشة هذه التي تتناول حكم البشر للبشر .

وعلى ان قيام الخلافة بين المدرستين السنية والشيعية كان يحفز من الإسلام دينين وقد ذهبوا بهذا الخلاف حتى حول صحة قراءة القرآن فقد عرف بفتنة مصحف بن مسعود ففي الوقت الذي دعا فيه الشيعة للخروج عن مصحف عثمان إلى مصحفين اخرين نسبا لعلي وعبدالله بن مسعود وقف انصاره على الطرف الاخر يتهمونهم بالمروق والكفر وكان الشيعة يتهمون عثمان باتلاف المصحفين الاخرين بما فيهما من ايات لم ترد في المصحف العثماني ولم يحسم هذا الامر إلا بقرار الخليفة العباسي السني الذي اعتمد مصحف عثمان وتثبيت القراءات السبع المشهورة للقارىء المعروف أبي بكر من مجاهد .

إن كل هذا الخلاف العنيف لم يكن الا طلا للصراع السياسي السلطوي فاهل السنة يرمون بالمروق في عهد السلطان المتشيع كما حدث في عهد المامون والأشاعرة السنية يبغون في عهد وزير الدولة الحنفي كما حدث لابي بكر الطيهفي والإمام ابو المعالي الجويني للذين حملا على الهروب والاختفاء والقاضيون الذين يحرجون على الحكم السني لقائم بيكر يتهمهم بقاطعه مما اوردت ذكره كما يتهمون بالكفر على لسان اجلة الفقهاء مثل الامام الباقلاني والإمام الاسفرايني الذي وصفهم بانهم اعداء كل دين موحى وقد طورد هذا الإمام الاسفرايني نفسه من

جانب الشيعة في بغداد إبان فتنة مصحف ابن مسعود حتى لاذ بالمسجد ثم هرب من المدينة .

فما الذي نصوره لنا كل هذا التاريخ إن لم يكن هو أن مؤسسات الحكم التي عرفتها الدولة الاسلامية - بعد الشيخين - لم تكن الا بتاحا لتحالف المصلحة والتغلب القاهر ، والعصبانية العشائرية ، كما أنها ، في جوانبها المشرقة ، لم تكن إلا نموذجا للقدرة السياسية بمفاهيمها الدهرية وهي الدهاء وتسخير طاقات الاخرين ، والاستفادة من التجارب المفيدة في الحكم أيا كان مصدرها ، بل والتحالف مع أعداء الإسلام ضد المناهضين من المسلمين ومن الجانب الأخر لم يكن الصراع الفقهي العقائدي الا غطاء للصراع السياسي السلطوي ذهب به الناس إلى حد تكفير أجلة الفقهاء ، وليس في التجربتين من أمر مقدس يقتصر على احتكاره باسم الإسلام وإن كانت هذه الدولة أو تلك قد انتهت الى انحلال فإنما أصابها هذا بسبب ما تفشى فيها من انحراف ، وعسى حكامها من انحلال ، فأكثر ما يبتلى الناس هو ضعفهم أمام السراء ومن الوان السراء الفتنة بالنصر ، والبطر بالمغانم وقد علمنا ديننا أن الله يبتلي الناس بالسراء والضراء على حد سواء "كل نفس ذائقة الموت ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون" (الأنبياء ٣٥) فالمتشامخون عند الموت والمتربصون بالناس ريب المنون عليهم أن يذكروا أن الموت حوض مورود ، لن يسلم منه أحد والذين ابتلاهم الله بالمنايا ، كالذين فتنهم بالخير سواء بسواء **يتعرضون لاختبار وامتحان ، والكل إليه يعود .**

وفي واقع الأمر ما كان للدولة الإسلامية أن توطد أركانها في فجر الإسلام بل وتنتصر في معركتها ضد القوتين العظميين آنذاك (فارس في القادسية و الروم في اليرموك) إلا لأن قيادها قد أسلم لرجال لم تبطرهم الحياة بل استسلموا عنها ، ورجال لم يتبعوا قول الحق بل حرصوا عليه الناس ، وكان ظاهرهم كباطنهم وسريرتهم كعلانيتهم كان على رأسها رجل مثل عمر تأبت نفسه امتطاء البعير انتظهم في بيت المقدس فنزل عنه وأمسكه من خطامه وهو يسير به يقول "إني لو قف على باب هذه الحرة أمسك بخلاقيم قريش أن يتهالكوا على النار" وضرب عمر بذلك كعهده دوما مثلا في حساب النفس فالإسلام كله قائم على الحساب والجزاء "ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به ولا يجد له من دون الله نصيرا" (سورة النساء ١٢٣) وقد تعلم المسلمون هذا الدرس منذ موقعة أحد حين خاطبهم الله بأن لا فرار من المسئولية ، وأن ليس هناك من مخلوق لايخضع للحساب على ماقدم وأخر فحتى صحب النبي ، وهم يجاهدون في سبيل الله حق جهاده ، لايملكون تحميل مسئولية الخطأ الإنساني على الأقدار "أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا ، قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شيء قدير" (آل عمران ١٦٥) وكان الرسول الكريم قد سقط في تلك المعركة وشج رأسه وكسرت رباعيتاه ، وما كانت هزيمة المسلمين يومها إلا نتيجة لانشغالهم بالمغانم .

إن نماذج الحكم الإسلامية التي يحدثنا عنها فقهاء "الصحوة" ليست في أعلبها إلا نقيضا لكل قيم الإسلام بل هي أقرب شيء إلى ما أسماه ابن خلدون بالملك العضوض حيث تجري طبيعة التغلب إلى غايتها (واستعمال) أغراضها من القهر والتغلب في الشهوات والملذات أما الفقه الذي صاحب هذه الدولة المتغلبة فقد كان في أغلبه فقه تبرير لهذا القهر ودال التغلب ولن يبدل من هذا الزعم أن الدولة الإسلامية قد شهدت فقهاء ومتصوفة صناديد وقفوا ضد الظلم والطغيان وهم يدفعون الثمن بأرواحهم الطاهرة . ودمائهم الذكية . كما تشهد بذلك مواقف رجال أفذاذ مثل سفيان الثوري مع الرشيد . والاوزاعي مع المنصور . والحنابلة أغلبهم مع الحكام . فالحنابلة مع تزمتهم كانوا ألصق مدارس الفقه بالناس . وأكثرهم تطهرا . وأشدهم عتوا في منازلة السلطان الظالم .

وعلينا ونحن نتحدث عن نفاق الفقهاء نسرد القارىء معنا في واقعة يرويها الشيخ محيي الدين بن عربي مع السلطان الأيوبي يحدثنا الشيخ محيي الدين في (الفتوحات المكية) "اعلم أنه لما غلبت الأهواء على النفوس وطلبت العلماء المراتب عند الملوك تركوا المحجة البيضاء وجنحوا إلى التأويلات البعيدة ليمشوا أغراض الملوك فيما فيه هوى نفس ليستندوا في ذلك إلى أمر شرعي مع كون الفقيه ربما لايعتقد ذلك ويفتي به ، وقد رأينا منهم جماعة على هذا من قضاتهم وفقهائهم . ولقد أخبرني الملك الظاهر غازي ابن الملك الناصر صلاح الدين بن أيوب . وقد وقع بيني وبينه هذا الكلام فنادى مملوكا وقال له خذني بالجرمدان ، فقلت له ما شأن الجرمدان ؟ قال أنت تنكر على مايجري في بلدي ومملكتي من المنكرات والصنم . وأنا والله أعتقد مثلما تعتقد فيه من أن ذلك كله منكر ولكن والله ياسيدي مامنه منكر إلا نفتيا فقيه وخط يده عندي بجواز ذلك فعليهم لعنة الله" ولم يسم الشيخ محيي الدين التشهير بأحد إذ لم يورد اسم الفقيه المنافق بالرغم من أن اسم ابن عربي قد ظل نهبا تتناشه سهام الخصوم الحانقين بل ختم الشيخ محيي الدين روايته بقوله . وهو يروي عن الأمير "لقد أفتاني فقيه هو فلان وعين لي أفضل فقيه عنده في البلد في الدين والتقشف" . (الفتوحات الجزء الثالث) .

الدولة الإسلامية . ونماذجها المعاصرة

فإن كان هذا هو حال التجارب التطبيقية في الولاية الشرعية في الماضي فما هو موقع التجارب الإسلامية المعاصرة والتي يشيد فقهاء "الصحوة" بها بل يكادون يوحون لنا بأنها نماذج تحتذى هي الأخرى . ومن بين هذه التجارب تجربتا إيران وباكستان قبل أن نجيء إلى التجربة السودانية في أخريات عهد نميري والتي وصفت بأنها رد للغربة الحضارية ولن تطول وقفتنا مع التجربة الإيرانية لا لسبب إلا أن المنهج الشيعي كله . كما قلنا . لايتفق مع منهاج أهل السنة في الحكم وقد أوضحنا كيف أن الأيديولوجية الشيعية تقوم كلها على فكرة الإمامة كما أوضحها الإمام الكليني في كتابه (الكافي) وكما سار لها الشريف الرضي في (نهج

البلاغة) وهو أول سفر دعائي للشيعة (المانفستو الشيعي) ومع أن (نهج البلاغة) ينسب للإمام علي إلا أن المؤرخين يقولون بأن جامعه الشريف الرضي قد أضاف إليه وتسيطر فكرة الإمامة المعصومة هذه على كل الفكر الشيعي ، مع تشققه إلى اثنى عشرية وجعفرية وزيدية وكيسانية وخشاشيين وانتهت فكرة الإمامة ، على أيامنا هذه في إيران ، إلى مفهوم ولاية الفقيه على الحكم بموجب حق إلهي ولا ريب في أن لامكان للشورى والديمقراطية تحت ظل الإمامة المعصومة او الفقيه المعصوم الذي يقوم ، في غياب الإمام ولي الأمر وإمام العصر ، مقام ذلك الإمام ، ويكتب الإمام آية الله الخميني في مؤلفه (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) بأن " ليس لأحد تكفل الأمور السياسية كإجراء الحدود ، والقضاء ، وشئون المال ، وأخذ الخراج والضرائب ، إلا إمام المسلمين وفي غيبة إمام العصر وولي الأمر يقوم بنوابه الفقهاء الجامعون لشرائط الفتوى والقضاء والحكم مقامه في إجراء السياسات وسائر ما للإمام عليه السلام" فالإمام بهذا المفهوم هو ظل الله في الأرض وهو الفقيه المعصوم الذي تعلو سلطته الروحية على كل سلطة زمنية ، وما هذا بمفهوم للإسلام وقد شهدنا كيف أن الإمام عليا كرم الله وجهه كان من أكثر الناس حفولا من ممارسة السلطات ، وأكثرهم خشية في الحكومة بين الناس ، دع عنك افتراض العصمة لنفسه ولأبنه ، ويكاد نزعم بأن فكرة العصمة هذه تعود جذورها إلى التراث السياسي الفارسي أكثر مما تعود للإسلام ، فقد كان أكاسرة الفرس في قديم زمانهم ، يحسبون أنفسهم ظلالا لإله النور أهو رمزاد

وعلينا نزعم بأنه لو كان بين مدارس الفقه الدستوري الإسلامي التقليدي مدرسة واحدة يمكن لنا أن نلتمس في اجتهادها الفقهي مايعني في عصرنا هذا فكانت هذه المدرسة هي مدرسة الاعتزال ، فالفقه الدستوري الاعتزالي لم يجار الشيعة في القول بالإمامة المعصومة بل اعترف بالخلفاء الأربعة بمن فيهم عثمان فالمعتزلة لم ينكروا خلافة الشيخين كما لم ينكروا لخلافة عثمان ، وكيف يمكن لمحقق صادق أن ينكر لشرعية خلافة عثمان وهو الخليفة الراشد الوحيد الذي أجمع الكل على خلافته ولم يشذ عنهم أحد كان المعتزلة بحق هم صفوة العلماء ، وأكثرهم سعيا للتجويد ، وأشدهم في استعمال العقل والاستنجاد بالمنطق ولهذا فإن فقههم هو أقرب مدارس الفقه لمفاهيمنا المعاصرة عن الشورى والديمقراطية وتكاد مدارس الاعتزال تجمع على أن البيعة الشرعية الوحيدة للإمام هي تلك التي تقوم على إجماع كل الامة لا أهل الحل والعقد فيها ولا العلماء ، ولا أهل الشوكة (قصر الامامة في كتاب المغني للقاضي عبدالجبار) وقد أسمى الأستاذ العالم المحقق أحمد أمين المعتزلة بحزب الاحرار بل كاد يرى في تجديد عصر النهضة (السنجاني الافغاني وعبده) امتدادا للفكر الاعتزالي (ضحى الإسلام الجزء الثالث)

وثمت إذن ، للتجربة الثانية المعاصرة ـ وهي الأولى من الناحية التاريخية ـ ألا وهي تجربة الباكستان كانت الباكستان ، منذ نهاية الخمسينيات هي الدولة النموذج في عرف الإسلاميين بالسودان ، بالرغم من أن الدستور الذي انتسب به تلك الدولة الإسلامية على يد القائد الأعظم محمد علي جناح كان دستورا عصريا في

جوهره. وقد كان ذلك الدستور محل تجاذب وصراع مع جماعة العلماء التي كان يتصدرها أبو الأعلى المودودي. وسعت جماعة العلماء لتضمين ذلك الدستور رؤيتهم حول الدولة الإسلامية دون أن يفلحوا. جاء هذا في المذكرة التي رفعتها الجماعة في يناير ١٩٥٣م بعد اجتماع كراتشي المشهور (١١ - ١٨ يناير) بعد أن أدلى الرأي حول مقترحات لجنة المبادئ الأساسية للدستور. كما أعاد العلماء المحاولة مرة أخرى لتضمين مقترحاتهم في مشروع الدستور الباكستاني بعام ١٩٥٦م دون أن يفلحوا. وقد كان القائد الأعظم محمد علي جناح مع كل يقينه وتقواه بعد ما يكون عن أصحاب تلك النظرة الإسلامية الانغلاقية.

ومما أن مؤلفات المودودي هذا قد طلب هي "أحيا" هذا العصر بالنسبة لأكثر الدعاة "الإسلاميين" المعاصرين في السودان وغيره يجدر بنا أن نتدبر بعضا من جوانبه خاصة فيما يتعلق بالدولة. وفي هذا المبحث نبدأ بالإطلال على رأيه حول رئاسة الدولة وحول الشورى وحول حقوق المواطنة ثم لهذه القضايا من ارتباط وثيق بواقعنا السوداني المعاصر. بل بواقع كثير من الدول الإسلامية التي تجمع بين المواطن المسلم وغير المسلم. كتب المودودي في كتاب نظرية الإسلام وهديه) يقول "بما أن وظيفة رئيس الدولة في الإسلام هي أن يدير أمر الدولة وفق مبادئ الإسلام ولأن مجلس الشورى لا عمل له إلا أن يساعد الرئيس على تنفيذ هذا النظام المبدئي لذلك فإن الذين لا يؤمنون بمبادئ الإسلام لا يحق لهم أن يتولوا رئاسة الحكومة أو عضوية مجلس الشورى بأنفسهم كما لا يصح لهم أن يشتركوا في انتخاب (الرجال) لهذه المناصب كناخبين. وبجوار ذلك فإن لهؤلاء حقوق العضوية والتصويت في المجالس البلدية والمحلية لأن هذه المجالس لا تتناول المسائل المتعلقة بنظام الحياة وإنما وظيفتها تدبير الأمور لتحقيق الضرورات المحلية".

ويتفق هذا الرأي مع منطق المودودي حول المواطنة في الإسلام. فالمواطنة في جوهره تعتمد على الإيمان والاستقرار في دار المسلمين أو الهجرة إليها. وعضد رأيه في هذا قوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا﴾ (الأنفال ٧٢).

أما من عدا هؤلاء من أهل الديار الذين لم يؤمنوا وإنما انحازوا للإسلام ليؤدوا ذمامه وهم على دينهم فهم أهل ذمة يصدق عليهم قوله تعالى: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" (التوبة ٢٩). كما استدل الشيخ المجتهد على رأيه هذا بأنه لم يجد في عهد الرسول أو الراشدين أن واحدا من أهل الذمة كان محل شورى أو عهد له بولاية أو قيادة أو مشاركة في اختيار الخليفة. وقد ذهب المودودي في رأيه هذا إلى إضافة الطائفة القاديانية إلى الأقليات باعتبارها أمة مختلفة خرجت باختيارها عن رحاب الإسلام

بادعائها نبوة مزرا غلام ومن هؤلاء القاديانية ظفر الله خان صاحب الصوت المدوى في الدفاع عن الإسلام في محافل العالم .

ومن الجلي أن أفكار المودودي هذه كلها قد صنعت بخلاء الصراع الهندوكي الاسلامي فجاءت عرضة على روح التسامح الإسلامي وقد يغيب الصراع ان يدرس هنا بين موقف الدولة العثمانية في الهند نحو المسلمين والموقف الذي سعى علماء المسلمين لاتحاده ضد غير المسلمين في الباكستان وبتحديد - على وجه التحديد عن موقف الدولة لاعلوا لمنصرفه الدينيين من عامة الناس في الهند ضد الأقليات من المسلمين او الشيخ أو البوذيين و اسماعيل فالذي نحن بصدده هو سياسة الدولة ومناهج القيادة الواعية التي تسعى لتوحيد مجتمع يعاني تصرف اقفت بموقفه المتعددة وتنفقا عموديا بطبقته المتناحرة كانت سياسة نهرو منذ البداية هي إيلاف الأقليات بمنحها حظ من السلطة والمسئولية لاتبرره حجمها فالهند قد شهدت منذ استقلالها مثلا رئيسين للدولة من المسلمين بالرغم من ان عدد المسلمين لايتجاوز عشر سكان الهند . ويشير هنا الى الرئيسين ذاكر حسين وفخر الدين علي أحمد كما كانت سياسته هي انتقاء الأصلح لمواقع الحكم الحكم تأهيله وقدراته بصرف النظر عن ملته وبحلته وهكذا عرفت الهند البلد الذي يعتبر الصراع الثقافي من اكثر صراعاته حدة مفكرين مسلمين عملاقة يتجسدون وزراء التربية والثقافة والعلوم مثل مولانا ابو الكلام ازاد والبروفيسور همايون كبير والبروفيسور نور الإسلام على عهد انديرا غاندي ويعود لتكسير لنقول بان الأحداث فيها قد تتالت من بعد لتكذب كل دعاوى هؤلاء العلماء في إنكار الواقع الثقافي العرقي في دولة المواطنة باعتبار ان المسلمين منه واحدة كما تتالت لتفضح نفاقهم في التسيير بالشورى الاسلامية وادانة الاسلام للطغيان (مذكرة العلماء حول دستور ١٩٥٦ م) كذبت الاحداث في مصنع السنغيبيات دعاوى هؤلاء الفقهاء في إنكار الواقع العرقي عندما صنعت نوازع الوطنية على الملة في ثورة اهل البنغال في الباكستان نفسها وعندما هزم اسبغال الاسنا حسبوه ظلما من أهل السند والبنجاب بالرغم من رابطة الاسلام وذهب اهل البنغال . في مناهضتهم للظلم الى الاستنجاد بالهندوس في حربهم على اخوتهم في الدين حتى قامو دولة مستقلة هي بنجلاديش ومن الجانب الاخر فضح نفاقهم حول ادانة الاسلام للطغيان وتوقهم صفا واحدا وراء حاكم اسلامي فرض نفسه على الناس بالدبابات ولم يستنكف عن تطليخ بدنه بدم ذي الفقار علي بوتو ومطاردة سرته جلادا وسجنا وتعذيبا ولو كان هؤلاء الفقهاء يملكون مايدعون من الاصالة الفكرية لدلوا بدلو أسر المسلمين الجديد هذا ماهو إلا امتداد لنحكم السنوي المنتخب كحكم ابو سفيان وبن مروان الذين صعدا إلى سدة الحكم على هامات الرجال و جماجم الناس ، لا سبيل له بحكم العدل والشورى الذي بشر به محمد (ص) وارسى قواعده عمر الفاروق

الدستور الإسلامي السوداني بين عامي ١٩٦٨ و ١٩٨٣ م

هذا هو . في اقتضاب . الواقع التاريخي المعاصر في بلاد غير السودان حول التأصيل الدستوري الإسلامي فما هو واقع هذا التأصيل الدستوري الإسلامي

في السودان ، نعود في هذا الشأن إلى مسودة دستور السودان الدائم الذي ناقشته الجمعية التأسيسية في عام ١٩٦٨ م ووردت الإشارات للإسلام في ذلك الدستور الذي نعت بالدستور الإسلامي في ست مواد هي :

المادة الثالثة التي نصت على قيام الجمهورية على هدى الإسلام وعلى أن الإسلام دين الدولة .

والمادة الخامسة التي نصت على أن السودان جزء من الكيان الإسلامي

المادة ٢٧ التي نصت على أن تعمل الدولة لتدعيم روابط الأخوة الإسلامية

المادة ١١٣ التي نصت على أن الشريعة هي المصدر الأساسي لقوانين الدولة .

المادة ١١٤ التي تعتبر كل نص في أي قانون يصدر بعد اجازة الدستور ويكون مخالفا لحكم من أحكام الكتاب والسنة نصا باطلا .

والمادة ١٤٠ التي نصت على سعي الدولة لبث الوعي الديني وعلى تطهير المجتمع من الإلحاد ومن كافة صور الفساد والانحلال الخلقي

والإسلام أوسع من أن تحتويه هذه المواد وعلاقات الدولة ومناهج الحكم التي يحكمها الدستور تتعدى النصوص الرمزية وتدعيم روابط الاخوة الاسلامية وتطهير المجتمع من الإلحاد ولعل هذا الاخير (التطهير من الإلحاد) هو بيت القصيد في كل جهد الدعاة الإسلاميين ، يومذاك ، باعتباره ذريعتهم لاستئصال الشيوعيين من ظهر الارض كما أن النص على أن الإسلام دين الدولة لابد له من أن يفهم ، وفق اجتهادات المسلمين الأحوال المعينة ، والتي تقول بأن لا ولاية لكافر على المسلمين .

وكان دعاة الدستور الإسلامي قد أعلنوا في مذكرة تبنوها على الناس الأسباب الترجيحية التي تدعو إلى قيام دستور اسلامي وتتلخص هذه الاسباب فيما يلي

١ ـ تحقق الدستور أمر منوط بإرادة الجمهور وبما أن الجمهور جمهور مسلم فلابد أن يتمثل الدستور قيمه .

٢ ـ أن الإسلام بخلاف الاديان الاخرى ، دين ودولة وهو يأمر بالحكم بما أنزل الله .

٣ ـ التحول السياسي عن الاسلام لم يكن اختيارا شعبيا بل فرضه حكام طغاة ذوو ثقافة غربية ولدت فيهم عقدة نقص .

٤ ـ غلب على الدولة المستقلة الى الاسلام والتي توالت على المجتمعات الاسلامية حكومات اثرت فيها صلة العهد لندن وكانت نماذج اسلامية سيئة

٥ ـ معالم الدستور الإسلامي أنه حكم قانون لاحكم رجال وهو قانون اسمى مستقل عن أهواء الحكام ولا مكان فيه لتيوقراطية أو اكليرية وليس فيه لعلماء كهنة للقسس مناصب مقدسة .

٦ ـ يرفض الإسلام الدكتاتورية ويعني كل حاكم بالحسنى

٧ ـ يحمي حرية الافراد الشخصية من التجسس ويوجب حرية الرأي

والمشاركة في الشئون العامة ونصح الحكام .

٨ ـ يحث على الاجتهاد فالرأى لجمهور الشعب ولكل مسلم أو جماعة أو حزب سياسى أن يدعو لرأيه وأن يصل للحكم بالشورى .

٩ ـ يعرف الحرية الدينية قبل أن تهتدى لها أوربا ويحث على حسن معاملة الأديان السماوية ويكفل لأهل الكتاب حريتهم .

١٠ ـ ينادى بالمساواة أمام القضاء فى الحقوق العامة .

إن الدعوة للإسلام ، كدعوة يبررها واقع حضارى ، أمر لايختلف فيه اثنان من المسلمين ، إلا أن الاختلاف يجىء فى التكييف الفكرى لهذه الدعوة والاختلاف يجىء عندما يشهد الناس التناقض البائن بين الدعوة والتطبيق ، والاختلاف يجىء عندما يلمس الناس محاولة مراوغة للتعمية فى قضايا لايمكن لسياسى أن يتهرب منها إن كان صادقا ، أو يزور عنها إن كان جادا .

فالإسلاميون يدعون أن التحول عن الإسلام (للدساتير الغربية) قد فرضه حكام طغاة ذوو ثقافة غربية مصابون بعقدة النقص ، وأنهم مع هذا غرباء على شعوبهم والافتراض هنا هو أن النظام الإسلامى بالصورة التى يدعو لها « الإسلاميون » ، سيتحقق عن رضا الناس واختيارهم لأنهم معلومون على أمرهم فيما حملهم عليه هؤلاء الطغاة والافتراض أيضا أن كل ماأطلقه « غير الإسلاميين » هؤلاء من مناهج للحكم إنما هو أمر متعارض مع الإسلام وماحملت عليه دعاته إلا عقدة النقص ونزعم بأننا قد فصحنا مقولة المناهج المنقولة هذه من قبل فيما أوردناه ، إشارة وتنبيه ، حول التلاقح الحضارى ، وحول تجارب الحكم فى الإسلام والتى أخذت من تجارب الدول الأخرى ، نقول هذا مع إدراكنا لأن أمة المسلمين فى السودان ودولا كثيرا أخرى ، تعانى من الاغتراب الحضارى ولهذا الاغتراب وجهان وجهه الأول هو الدعوة للاستغراب أو التغريب والتى ينكر دعاتها القيم التى فطر عليها الناس وترسبت فى وجدانهم ومثل هؤلاء الدعاة كمثل المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى فهم عاجزون كل العجز عن تأصيل المستحدث فى واقعهم الحضارى المنحدر ، كما أنهم سيظلون دوما فى نقلهم القردى لحضارات الآخرين مستهلكين للحضارة لا صانعين لها أما الجانب الثانى للاغتراب فهو دعوة وتلك الذين يتوقون للعودة لتقديم وانتصارهم مشدودة إلى العصر العباسى ولهذا فهم ، يجهلون الحاضر بكل متغيراته المشهودة ، بل هم غرباء على واقع مجتمعهم الجديد وقد ظل هؤلاء يفكرون فى مغالطة هوجاء ، هذا الواقع الماثل بالرغم من أنهم يعيشونه فى كل أنماط حياتهم

ولو أقبل هؤلاء وأولئك على دراسة الفقه الإسلامى وتحليل تطور الحضارة الإسلامية كما أقبل رواد النهضة الأدبية الحديثة فى مصر على دراسة الأدب العربى لأفادوا الفقه وأفادوا الحضارة الإنسانية ويحضرنا هنا تقديم الدكتور العميد طه حسين ، بقلمه الرفيع المشرع ، لمنظومة العالم المدقق أحمد أمين حول الحياة الاجتماعية فى الإسلام (فجر الإسلام ، ضحى الإسلام ، وظهر

الإسلام) كتب العديد بقول د ل مالفى وصحبه من عند وهم يحاولون راحة حجاب عبيط صفيق من المحافظه الجاهله ايما وحدنا امامنا طائفة صحبت من الانقاص وبذلت جهد عمر قدس في ازالتها لتخلص لطريق لنا . وسنقيم ماما وكثير من هذه الأنقاص كان في نفوسنا فلكم تركت فيها تربيتنا الاولى وكم ترب فيها تعليمنا الاول وكم حفظنا من اشياء لم يكن بد بد من ان نتخلص منها ونتخفف من اثقالها . وبددها على شيء من الالم والحزن كان يجتاح نفوسنا . واى شيء لم للنفس واثقل عليها من هذا الجهد يفرق بينها وبين ما احبت منذ ان عرفت البحث والتفكير . وكثير من هذه الانقاص لم تكن في نفوسنا ولكنه كان في نفوس الناس وكان في الكتب ولم يكن جهدنا في ازالة تلك الانقاص الخارجية اقل من جهدنا في ازالة تلك الأنقاص الداخلية ... صبح لتعبير ثم ذهب العلم العصم يقول ان العلم لا يعرف الكلمه الاخيرة في مسألة من مسائله . وانت حقيقة كلها اضافية موقوتة انها قيمتها حتى يتكشف للبحث عند يرير هذه القيمة ويغيرها ولاشك في ان الذين يصفون على اجتهادات الانسان يدرس لدراسته انما يحترون التطور التاريخي . وهذا هو شأن لسلفه الحديثه كما ان الذين لا يرون في التراث الحضاري الإسلامي الا كنا صفرا . يجهلون ما في بطون هذه الكتب من اجتهاد مبدع لو نصرنا له في اطاره التاريخي والاجتماعي لادركنا معناه

هذا ماكان من امر الفكر الدستوري ودعاوى التجديد الحضاري اما المرغم الاخير ان ذلك الفكر قد فرضه تعاد ثم سيلهموا ويح السعب سيتقصحه بعد حين ما سيرى فيما وضع للناس من دستور وما بهم . الاسلاميون ان سيتم لاقامة دولة الإسلام في السودان ولن يكتفي في هذا الامر بالتبرير لتحصين الذى اوردناه عن الدولتين الجمهوريتين الباكستان وتركيا كما نفس حالا معالجة الإسلاميين في عام ١٩٨٤ م ان مشروع الدستور الذى اصطنعوه في عام ١٩٦٨ م لم يكن دستورا اسلاميا بل كان دستورا يحتوى على صور اسلامية لاتعنى عن الاسلام شيئا سيقدم حالا معالجة الاسلاميين في عام ١٩٨٤ م هو مشروع دستور ١٩٦٨ م بالرغم من كل ما صاحب مشروع ذلك الدستور من تهليل بانتصار دولة الإسلام في السودان ومن تبعه من رأيه لاولئك الذين حسبوه انحرافا الاسلام مثل الجمهوريين فان الذى جاء به الاسلاميون في عام ١٩٨٤ م او جيء لهم به فتحوه وجاهدوا في سبيله جو الجهد وبقد هنا مشروع ذلك الدستور وفقة بطول لانه قدم وقد جاء السماحة من هرطقة العلمانيين وكفر « الملاحدة » وارتداد المرتدين الذين سفكت دماؤهم مثل محمود طه فمشروع دستور ١٩٨٤ هو . وانحال هذه الدستور الاسلامي المبتغى والذى يخرج بالناس من « كفر » الديمقراطية الحديثه الى الشورى المستحبه ومن ماديه الاقتصاد المعقول إلى اقتصاد البر والإحسان ومن حكم الطاغوت الى حكم العدل والسماحة . فما هي ملامح هذا الدستور لامثر

وكما نعلم فقد عدل دستور السودان الذى تم لعام ١٩٧٣ م مرتين المرة الاولى

لتكريس سلطات الرئيس في عام ١٩٧٥ م ، والمرة الثانية للنص على نظام الحكم الأقليمي في عام ١٩٨٠ م وقدم التعديل الثالث في العاشر من يونيو ١٩٨٤ م - وماهو بالتعديل - من كاد يكون إلغاء لذلك الدستور واستبداله بدستور جديد ينفق مع توجهات « الصحوة » الإسلامية شمل التعديل ١٢٣ مادة من بين مواد الدستور السوداني القائم التي تبلغ ٢٢٥ وتناولت بعض هذه التعديلات الرموز بصورة تذهب إلى ماهو أبعد من الرمزية مثل استبدال المادة الأولى التي تقول بأن السودان جمهورية ديمقراطية اشتراكية موحدة ذات سيادة بنص اخر يقول بأن **السودان جمهورية إسلامية موحدة إلى آخر النص .**

كما ذهب تعديل الدستور إلى إلغاء المادة الثامنة التي تنص على قيام الحكم الذاتي الإقليمي لجنوب السودان . واستبدال المادة التاسعة التي تقول بأن الشريعة والعرف مصدران رئيسيان للتشريع بنص يقول بأن الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع كما ادخل نص في المادة ١٤ (المسئوليات العامة للدولة) يضيف إلى تلك المسئوليات رعاية حقوق الأقليات (وهذه هي المرة الأولى التي يشير فيها دستور السودان الى مجموعة من المواطنين باسم الاقليات) كما حذفت من المادة ١٦ التي تتناول الدين والتي تتحدث عن الإسلام دين الأغلبية مشيرة في ذات الوقت إلى المسيحية وكريم المعتقدات التي يعتنقها بعض أهل السودان حذفت الإشارة إلى كريم المعتقدات هذه وحذفت أيضا الإشارة في دستور ١٩٧٣ إلى النظام الاشتراكي باعتباره الأساس الاقتصادي للمجتمع واستبدل بها نص يقول « النظام الاشتراكي المستمد من مبادىء الإسلام » كما عدلت المادة ٣١ ملكية الدولة وإدارتها لوسائل الإنتاج الأساسية إلى نص (يجيز) للدولة هذه الملكية ومن الجانب الأخر أضيف الى المادة ٣٥ التي تتحدث عن حرمة الأموال العامة إشارة إلى حرمة الاموال الخاصة أيضا

هذه هي ملامح الدستور الإسلامي المزعوم والذي قصد منه أن يكون بديلا لحكم « الطاغوت » وقد أعمل فقهاء الصحوة في مشروع هذا الدستور كل جهدهم الفكري وهو ، بحسب قولهم ، تبيان لشرع الله كما يرون ويدعون ولكن لم يمض أسبوع واحد على نشر هذا التعديل حتى خرج الإمام للناس بتعديل للتعديل أعيدت فيه الإشارة للاتحاد الاشتراكي بعد أن كانت قد حذفت ، وأعيد فيه قانون الحكم الذاتي لجنوب السودان ، وأدخل فيه مبدأ الاستفتاء على الرئيس قبل البيعة ، بعد أن كانت الإشارة للاستفتاء قد أزيلت في النص الأول ، وحددت فيه أمد الرئاسة بسنوات ست بدلا من الإمامة مدى الحياة التي وردت في التعديل الأول ، كما أسقط منه النص على الحكم من القبر الذي ورد أيضا في مشروع التعديل الأول (أي وصية الإمام بخليفته) وماكان كل هذا الاحتياط والاضطراب لأن وحيا نزل من السماء على « إمام » المسلمين أو لأن الأمر قد خضع لمشاورة مع من هم أكثر علما ، وأوفر هداية وإنما لأن قوى سياسية معلومة وقفت صفا واحدا تهدد بالإطاحة بمشروع تعديل الدستور ولم تكن هذه الرافضة الجديدة مـ

بين فرق المسلمين الكثر وإنما كانت من الكفرة والصابئة (من اعتنق منهم المسيحية ومن لزم كريم المعتقدات) جاء الرفض لهذه التعديلات من أعضاء مجلس الشعب من الجنوبيين الذين ناهضوها علانيه دون ان يمضعوا كلماتهم

ولايملك « الإسلاميون » الإدعاء بأن لاشأن لهم بذلك الدستور « الإسلامى » المزعوم فقد قدمه للمجلس رئيس لجنة التشريع وهو واحد منهم ، وتحدث بشأنه مؤيدا الدكتور الترابى مساعد رئيس الجمهورية وهو كبيرهم وعندما ذهب « الكفرة والصابئة » فى رفضهم لمناقشة الدستور المعدل إلى حد المطالبة بتأجيل النقاش فى الأمر برمته إن لم يكن سحبه كان المناهضون الوحيدون لهذا الرأى هم عناصر « الإسلاميين » بالمجلس وفى واقع الأمر فقد اجتمع ممثلو الجنوب وجبال النوبة وأفلحوا فى ان يضموا إليهم احزبين من اقاليم السودان بلغ عددهم ٩٨ عضوا ثم تقدموا بمذكرة يطالبون فيها بالتأجيل وعند عرض الأمر على التصويت كان المعارضون للتأجيل هم الاثناعشر كوكبا الذين يمثلون الاتجاه « الإسلامى » بالمجلس وبما أن « الإمام » النميرى ، وهو من يعرف كبرياء أو علواء ، لم يرد قبول التأجيل الذى يحسبه هزيمة اصدر أمره بتعطيل دورة المجلس وكأنه يقول : « بيدى لابيد عمر » .

فما الذى يستشفه من كل هذا ؟ ما الذى يستشفه وقد اصبح الإسلام مكانا للمزايدة والمناقصة ؟ فإن كان الذى جىء به للناس فى العاشر من يونيو عام أربع وثمانين وتسعمائة وألف من ميلاد المسيح أى مشروع الدستور الإسلامى الأول هو شرع الله فلا مناقصة فى شرع الله ، وقد كان الإخوان يقولون يومذاك بأن التراجع حتى عن الرواجر فى الشرع كفر وردة وإن لم يكن هو كذلك فما الذى سيقول دعاة « الصحوة » الذين وافقوا ودافعوا فى الحالة الأولى ثم وافقوا فى الحالة الثانية وهم مبايعون فى الحالتين ؟ أو لم نقل إن الموضوع كله لايعدو أن يكون متاجرة بالدين وكلمة حق أريد بها باطل إن أسأنا الظن ، أو جهل فصاح وعرى فكرى إن أحسناه فعلى واقع الأمر فإن مشروع الدستور الإسلامى المزعوم لم يكن إلا مسخا شائها أخذ من الإسلام بطرف وهو لايعنيه ، وأخذ من الأنظمة المستحدثة بطرف آخر وهو لايعنيه ، وأضاف إلى كليهما كل مايكرس الطغيان ، ويحصن الحاكم ضد المحاسبة ، ويزيد من رقعة الافساد وقد أبطل الدستور الإسلامى المزعوم بهذا كل مكتسبات الحضارة الإنسانية بل أهدر وعطل أسمى قيم الإسلام ولو كان هؤلاء الدعاة يملكون القدرة على الاجتهاد الرشيد لتأصيل الواقع الذى يعيشونه فى قلب الاسلام بدلا من ترداد الأحكام الفقهية الموروثة (وكلها من صنع رجال اجتهدوا الرأى الذى يوافق عصرهم فلهم ما رأوا ولنا ما ارتأينا) لاستطاعوا أن يقصوا بما نصيغة مثلى توفق بين مكتسبات الإنسان وجوهر الإسلام .

ومن جهة أخرى فقد فضحت التجربة النميرية والتى عرها وناصرها الإخوان المسلمون كل الدعاوى التى أوردوها فى مذكرتهم فى الستينيات حول الأسباب

الترجيحية للدستور الإسلامي كذبت التجربة دعواهم حول النماذج الإسلامية السيئة التي عرفتها الدول الإسلامية وإيحاءهم بأنهم قادرون على إقامة مجتمع الإسلام الفاضل (النقطة ٤) ، إذ أن نهاية اجتهادهم ، عندما دانت لهم الأرضين كانت هي قوانين سبتمبر ١٩٨٣ ودستور يوليو ١٩٨٤ وكذبت التجربة دعواهم حول رفض الإسلام للدكتاتورية (النقطة ٦) وعلهم يحدثوننا اليوم عن مظاهر « الشورى العمرية » في إمام القرن الذي بايعوه مثنى وثلاث ورباع بالرغم من جلده للرجال في مجالس النصح والشورى وكذبت التجربة دعواهم حول حماية الإسلام - كما يعرفونه - لحرية الأفراد الشخصية من التجسس والسيطرة (النقطة ٣) إذ كانوا جميعا في مقدمة الصفوف يتيهون خيلاء ، ويصفقون إعجابا لحديث « الإمام » في الرابع والعشرين من مايو ١٩٨٤ ، وهو حديث أوردناه في مقال سابق وكذبت التجربة دعواهم حول الحث على الاجتهاد بقولهم « ان لكل مسلم او جماعة او حزب ان يدعو لرايه » (النقطة ٨) ، وقد شهدنا ما انتهى إليه أمر هؤلاء المجتهدين ، فمنهم من اتهم بالزندقة فأودع السجن ، ومنهم من اتهم بالبدع والضلالة فجلد بعد اقتياده من المسجد ، ومنهم من قتل بتهمة الردة وقد حدث كل هذا دون أن يبرئ واحد من أصحاب هذه المذكرة التاريخية منها لا محذرا ، ومرشدا لامتوعدا ، بل في حقيقة الأمر كانوا ، بهذه العلواء ، سعداء كل السعادة لأنهم لم يروا فيها غير تحقيق هدف دنيوي يتملك أقطار نفوسهم هو تصفية الخصوم السياسيين .

الدستور الإسلامي وخواطر الدكتور

إن الذي يتجاهله « إسلاميو » السودان هو ان جميع الفلسفات السياسية والاجتماعية المعاصرة كالليبرالية ، والاشتراكية ، والديمقراطية إنما هي إما محاولات لتفسير التاريخ او مناهج لتغيير الواقع لمعيشي لواقع فضل ولذا فإن اي اجتهاد لتقديم الدين الإسلامي بها بل الأفضل منها لابد له من ان يجابهها بمنطقها لا بالعوغائية الدينية ، أو المغالطات الفكرية فالاشتراكية والديمقراطية مناهج للاداء واضحة القسمات ولابد لتبنيها من ان يكون هو الاخر أمرا واضحا لا في كلياته فحسب بل وفي جزئياته وتفريعاته وبكيما يكون اكثر وضوحا دعنا نتناول مؤسسات أو مبادىء مثل الرئاسة (ولاية الأمر) او حقوق الإنسان الأساسية ، أو الاشتراكية مثلا نرى ماهو البديل الإسلامي الذي هداه إليه اجتهاد مجددي هذه الثمانية الخمسة عشرة بعد الهجرة ، وسنتناول في هذا الشأن خواطر الدكتور الترابي في تعديل الدستور (تعديلات الإمام النميري لدستور السودان الدائم عام ١٩٧٢ م) وهي خواطر سجلها الدكتور الترابي بيده ورفعها للرئيس الإمام وكلها ، إلا في القدر اليسير توكيد لتوجهات النميري المنسوبة للإسلام تقول تلك المذكرة حول ديباجة الدستور التي تستبدل عبارة « الحرية والاشتراكية والديمقراطية تحقيق لمجتمع الكفاية والعدل والمساواة » بعبارة

« الحرية والعدالة الاجتماعية والشورى تحقيقا لمجتمع إسلامي قويم » والاشتراكية ليست شعارا وإنما هي منهج معروف لتحقيق العدالة الاجتماعية ، حسب دعواها ، وإلغاء الإشارة إليها يعني أن للإسلاميين منهجا بديلا سيطالعوننا به كما استبدلت عبارة « مجتمع اشتراكي ديمقراطي جديد يقوم على تحالف قوى الشعب العاملة » بعبارة « مجتمع شورى عادل يقوم على الوحدة الوطنية لقوى الشعب المؤمنة » ولا يدري المرء أي مقياس موضوعي سيقرر به هذا الإيمان علما بأن الإيمان مرحلة أعلى من الإسلام « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم » (الحجرات ١٤) وعلى أي ممن حق المرء أيضا أن يتساءل عن حظ الأعراب وغير الأعراب في السودان ممن لم يدخل الإسلام ، ناهيك عن الإيمان في قلوبهم ، من هذه الوحدة الوطنية وبمضي المذكرة ، من بعد للقول بأنه حيثما وردت كلمة الديمقراطية (تعني) الشورى وكلما وردت كلمة الاشتراكية (تعني) العدالة الاجتماعية أما حول الحندية فتقترح المذكرة التعديل الآتي « الحندية شرف وواجب رايتها لا إله إلا الله ووطيفتها جهاد في سبيل الله ثم الوطن وهدفها النصر أو الاستشهاد » . وهكذا أصبح لجيش السودان الذي يضم خمسة وثلاثين واحدا إسلاميا وتجيء المذكرة من بعد للاقتصاد فتقول « تلتزم الحياة الاقتصادية في السودان بابتغاء وجه الله وراء الحاجات المادية ومطلبها الحلال الطيب وتتوخى العدالة والتكافل والتراحم وتجنب الاستغلال ونظام الربا والاحتكار وأكل أموال الناس بالباطل واثراء الحرام والترف والسفه والإفساد في الأرض وسنرى فيما بعد كيف طبق الصحويون هذه المبادىء السامقة أما حول سلطات رئيس الجمهورية فتطلق مذكرة الدكتور علي شاعل المنصب مايلي « رئيس الجمهورية هو قائد المؤمنين وراعي الأمة السودانية وإمامها وحافظ دينها وبيعتها » « وهو مسئول عن إقامة الدين وبسط الشورى والعدل » وقد وجدت أعلى هذه الاجتهادات الترابية طريقها إلى مسودة الدستور .

وقد أتيح للدكتور الترابي أن يتحدث بمزيد من الاستفاضة حول الإسلام ونظام الحكم أمام مجمع إسلامي حافل هو المؤتمر العالمي بالخرطوم في جلسة تولى رئاستها البروفيسور عثمان سيد أحمد جاء في حديثه الذي استحوذ على جزء كبير من تلك الجلسة وهي الجلسة الثانية لذلك المؤتمر (يوم الاثنين ٣٠ ذو الحجة ١٤٠٤ هـ الموافق ٢٥ سبتمبر ١٩٨٣ م) « إن النموذج التاريخي السني للإسلام بما تضمنه من نصوص وممارسات شرعية خالد بحجته أبد الدهر بينما تتطور صور تمثيله في كل واقع لاحق تحقيقا لذات القيم والأحكام الثابتة » وهذا بلا مرية حكم عام لاخلاف فيه إلا أن الدكتور الترابي مضى من بعد ليقول بأن « تقاليد الحكم في تاريخ الحكم الإسلامي اللاحق لدولة الرسول (ص) وسنته قد عبر بالمفهومات الفقهية والممارسات التاريخية التي وقعت تمثلا لأصول الشرع في الحكم فتقارب مقتضى تلك الأصول أو تتباعد عنها . وتتباين صورها في ذلك عبرة

وعظة » ويضرب الأستاذ الدكتور الأمثال بنظام الخلافة أو الإمامة الكبرى الناشئة عن شورى المسلمين وإجماعهم على الأمير الأكبر الذى يلى امامة الحكم خلافة واقتداء بنهج الرسول (ص) فى ولاية السلطان ، ويضمن له ولاء السواد الأعظم للمؤمنين من خلال البيعة التى تعقد به الخلافة عن اختيار حر أى عن تشاور وتراض ثم توسس سلطة الحكم وعلاقاته على عقد بين الحاكم والمحكومين تلتزم فيه الأطراف بما ورد فى سنن الإسلام من الطاعة والنصيحة والشورى والعدل والاعتصام بهدى الدين ثم ذهب من بعد للقول بأن تاريخ الإسلام المتأخر منذ الأمويين قد شهد ارتدادا على بعض سنن الحكم الإسلامى

وعرج الدكتور الترابى فيما بعد إلى المجتمع الإسلامى الحديث ليقول عن أنظمة حكمه بأنها نقل من الأوضاع الغربية الأوربية ، إما استمرارا لأوضاع فى الحياة العامة فرضها الاستعمار أو افتتانا بأنماطه الحضارية ، وهى كلها أنماط لا دينية انتهت إليها أوربا بعد صراع مرير بين السلطة الكنسيه والسلطة العامة وقاد كل هذا ، حسب تحليل الدكتور الترابى ، إلى ظلم فى سياسات الحكم ، وفساد فى ممارسات السلطه ، وضعف فى فعالية السلطان ، وفشل فى بلوغ أهداف الحكم فى الحرة والاستقلال والتنمية والرقى فقاربوا بين واقعهم الأليم وتاريخهم الزاهر أيام الالتزام السياسى بالإسلام فكانت الصحوة

وانتقل الأستاذ الترابى من بعد ، إلى السودان موضوع خطابه أصلا فأشار إلى السلطنة الزرقاء أول دولة إسلامية فى السودان ثم الحكم التركى الذى أخذ ، على حد قوله ، يتباعد بالسودان عن الإسلام ، مما استفز مشاعر الجماهير بالظلم ومظاهر تسلط الكفار فقامت الثورة المهديه ، التى استقر فيها مبدأ اتحاد الدين والدولة بوعى تام كما قامت فيها مؤسسات متطورة للحكم الإسلامى ، إلا أنها انحرفت إلى عصبية بعد وفاة المهدى ودلف من بعد على السودان الجديد وتأثره بما خلفه الاستعمار الغربى من مؤسسات وسياسات لادينية حتى فى سنى مابعد الاستقلال إلى أن قيض الله للسودان بعضا من الشباب المسلم والشخصيات المتدينة ، يدعون لقيام دستور إسلامى ، فوجدوا تجاوبا واسعا بين الشعب سبب حرجا كبيرا للقيادات الحزبية الغافلة عن الدين وإزاء هذا الحرج وذاك الضغط الشعبى قبلت تلك القيادات تبنى دستور يتضمن إشارات رمزية للإسلام مثل الإسلام هو الدين الرسمى والشريعة مصدر التشريع ويستخلص الدكتور الترابى من هذا أن تلك الحملة قد أثبتت أن المذهب الليبرالى لايستطيع مناظرة الدعوة الإسلامية بوجه سافر .

وختم الدكتور الترابى بحثه المستفيض بحديث عن قيام حركة مايو ١٩٦٩ م كرد فعل « للصراع السياسى الحزبى المحموم الذى أعرت به الحرية المطلقة » وآثار الاستقطاب بين القوى الإسلامية والشيوعية والجنوبية والقومية مما أدى إلى فشل الحكم وضعفه واتساع الفراغ السياسى وتبع ذلك ، حسب تحليله ، صراع ضار بين القوى الوطنية داخل النظام والتى أفرعها الشقاق الوطنى وسوء الحكم

والعناصر اليسارية التى اقرعها التوجه الإسلامى ومضى هذا الصراع لنهايته بمحاولة الشيوعيين الاستئثار بالسلطة خالصة لأنفسهم ، إلى أن هبت البلاد شعبا وجندا لاستخلاص الحكم من الشيوعية ولا شك فى أن المؤتمرين قد كانوا فى حيرة من امرهم وهم يستمعون الى حديث الدكتور الترابى بعد أن سمعوا فى اليوم السابق (الأحد ٢٣ / ٩ / ٨٤) حديث الإمام النميرى وهو يقول « وهبت الثورة فى ٢٥ مايو ١٩٦٩ م فمدات الدولة الإسلامية الجديدة اخيارا للتاريخ ورضاء بحكم الله وارتضاء بحكمه » فالدولة الإسلاميه ، على حد قول الإمام ، قد انحازت لحكم الله منذ أن هبت رياح الجنة فى ذلك الشهر الأغر مايو ١٩٦٩ م ! ! ! بالرغم من ان الحجيج الأعظم يومها قد كان إلى موسكو وبرلين الشرقية لا إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة ومع هذا فقد أعقب الدكتور الترابى الرئيس النميرى ليحدث الناس عن الإعصار الإلحادى فى مايو ١٩٦٩ .

أما حول الحكم الإسلامى الراهن فيشير الدكتور الترابى إلى التطورات المطردة فى التحول إلى الحكم الإسلامى فى السنوات العشر الأخيرة (أى الفترة ١٩٧٤ ـ ١٩٨٤) مثل الاهتمام بالقرآن والشئون الدينية والتعليم الإسلامى فى الجامعات ، ومكافحة مظاهر السلوك غير الرشيد لدى القيادات ، ومراجعة القوانين لتوافق الشريعة الإسلامية ثم جاء من بعد ، حسب رصده تأكيد لمؤشرات التحول الإسلامى هذا باقتحام مرحلة التطبيق الكلى للشرع الإسلامى فى الحياة العامة ولم يذكر الدكتور أو يجد من يذكره بأن كل هذه الإجازات الإسلامية قد تمت وفى البلاد اتحاد اشتراكى ، وتحالف لقوى الشعب العاملة ، وقسم بالولاء للنظام الجمهورى الاشتراكى وكلها ، وتبيات « سعى الدستور الإسلامى المزعوم إلى استئصال شأفتها وكان الدكتور واضحا فى تحديده لبعض القضايا حين أشار إلى قوانين « إصلاح نظام تشكيل الهيئة القضائية والإجراءات القضائية توجه اقرب إلى تحقيق العدل الإسلامى الناجز بعد أن انتهت حركة العدالة التقليدية إلى شلل يعيد بسبب المطل والبطء والتعقيد » ، ثم إلى قانون العقوبات وقانون أصول الأحكام القضائية ، وقانون القوات المسلحة (الصحافة ٢٥ سبتمبر ١٩٨٤ م) .

فإمامنا إذن تصور للدستور الإسلامى فى عام ١٩٦٨ م كما كان يسميه دعاته يومذاك بالرغم من أن حديث الدكتور الترابى بعد ستة عشر عاما ينفى عن ذلك الدستور صفة الإسلامية هذه ويقول بأنه لم يحتو إلا على رموز كما أمامنا من الجانب الآخر تكييف شرعى ، واجتهاد فقهى دستورى حول الحكم الإسلامى فى السودان بل عبر التاريخ تضمنه خطاب الدكتور الترابى بجانب نموذج مثالى لذلك الدستور الإسلامى تمثل فى مشروع تعديلات دستور ١٩٧٣ م وتعليق الدكتور الخطى عليه بإشاراته وتنبيهاته والذى ننشره بصورته الأصلية فى هذا الكتاب بيد أن كل هذه الأقاويل والنماذج التطبيقية ، والإشارات والتنبيهات حافلة بتناقض مربك ، وأمور متشابهات لايستبان معها الحق من الباطل ولا الرأى الصحيح من السقيم . فكيف كان ذلك ؟

نقول بادىء ذى بدء بأن وصف دستور ١٩٦٨ م والذى هلل له الإسلاميون يومذاك باعتباره الدستور الإسلامى الموعود - بأنه دستور لم يحتو إلا على رموز وصف يدعو للعجب فقد كان هذا هو جوهر اعتراض الأخوة الجمهوريين على ذلك الدستور . يومذاك . بحسبانه تزييفا للإسلام ولهذا فقد أعاد الأستاذ الراحل محمود محمد طه نشر كتابه أسس دستور السودان فى نوفمبر ١٩٦٨ م وهو الكتاب الذى صدر ابتداء فى ديسمبر ١٩٥٥ م ، وجاء فى مقدمة النسخة التى أعيد نشرها إن الذين يسعون لإقامة دستور إسلامى من غير أن يبلغوا من ذلك طائلا ، لايفرقون بين الشريعة والدين ويقع عندهم خلط مريع بأن الشريعة هى الدين ، والدين هو الشريعة ، والقول الفيصل فى هذا الأمر أن الشريعة هى المدخل على الدين ، وأنها الطرف القريب من أرض الناس ، وفى بعض صورها من أرض الناس فى القرن السابع وفى القرن السابع الميلادى لم تكن البشرية مستعدة للحكم الديمقراطى ، بالمعنى الذى نعرفه اليوم ولقد قامت شريعتنا على حكم الشورى وكان فى وقته ذاك أمثل أنواع الحكم ، وأقربها إلى إشراك المحكومين فى حكم أنفسهم ، ولكنه ، مع ذلك ، لم يكن ديمقراطيا ومن أجل ذلك فلم يكن يعرف فيه الدستور بالمعنى الذى نعرفه اليوم فمن انتفى الدستور فى مستوى الإسلام العقيدى أعياه انتفاؤه ، ولم يأت الا بتخليط لايستقيم ، وتناقض لايطرد » .

وكان هذا هو ذات الرأى الذى ذهب إليه الأخ الراحل الدكتور جعفر بخيت حين وقف يعارض دعوة الإسلاميين إبان مناقشات دستور ١٩٧٣ م وهم يدعون لإيراد فقرة فى الدستور تنص على أن الإسلام دين الدولة ، وهذه واحدة مما سماه الدكتور الترابى بالرمزيات قال الدكتور جعفر يومها إن فى إيراد مثل هذا النص مظنة نفاق وذهب الدكتور جعفر المؤمن المولوى للقول بأن « اعطاء طابع دينى محدد لدولة قائمة على الانتماء الوطنى وليس على الانتماء الدينى لايعنى سوى شيئين إما أن النص ليس له مدلول حقيقى بل يوضع كشكل (أى رمز) وتتصرف نحن تصرفات لاتتفق مع نصه وروحه فإذا كان المجتمع بالفعل إسلاميا مطابقا للقيم الإسلامية فإن نظامه لابد أن يكون نظاما إسلاميا ولكن المجتمع بتشكله الراهن ليس كذلك ولنا أسوة فى رسول الله (ص) حينما جاء إلى المدينة لأول مرة وكتب كتابا بينه وبين المشركين واليهود وجعل الدولة قائمة على أساس الانتماء المفرد ولم يطبق نظام الدولة الإسلامية الواحده إلا بعد قيام المجتمع المسلم ونحن نربأ بالإسلام أن يكون صورة مزركشة وهمية » كما جاء فى رده على من قال بإيراد نص يقول بأن الإسلام دين الدولة « نحن الآن نحسد اقتراح يجعل للدولة صفة لا تختص بها نحن لسنا بملحدين ، ولسنا حربا على الإسلام ، ولا على دعوته ، أن الاقتراح المقدم مظهرى إعلامى ليس فى جوهره أية دلالات فعلية . إن الدولة كائن معنى ، وهى تفقد صفة الإنتماء الدينى القائم أساسا على وجود ضمير فردى يتعبد ويتعامل إن الدولة كجهاز مصطنع لا تستطيع أن تزاول التعبد الدينى الذى يستطيعه الفرد . فعندما نقول إن للدولة دينا نكون قد أنقصنا

من الدين أحد مظاهره الأساسية وهي التعدد الفردي وإذا تركنا هذا وذهبنا للمعاملات فسنجد أن الدولة اذا التزمت بدين معين كان واجبا عليها أن تتصرف وتتعامل وفقا لما يفرضه هذا الدين عليها ، فالذين عارضوا هذه الرموز في الماضي إنما عارضوها لما فيها من شبهة نفاق . وبالرغم من هذا فقد تبناها الإسلاميون في عام ١٩٦٨ ودعوا لها في مناقشات دستور عام ١٩٧٣ م فكيف يتأتى لهم اليوم نعتها بالرمزية التي لم يفعلها أهل السياسة إلا نفاقا لأنهم لايستطيعون مواجهة الإسلاميين بوجه سافر ؟ وسنرى فيما يلي ، من هم الذين عجزوا عن مواجهة حقائق الحياة في بلادهم بوجه سافر

حوار حول تعديلات الدستور :

فإن تركنا مشروع دستور عام ١٩٦٨ م جانبا وجئنا إلى قمة الاجتهادات الحديثة في الفقه الدستوري الإسلامي (تعديلات ١٩٨٤ م) فإن الذي نراه هو العجب ، وأي عجب ؟ ولنبدأ بجوانب من التعديلات الأولى التي رفعت لمجلس الشعب في العاشر من يونيو ١٩٨٤ م خاصة تلك الأمور ذات الصلة بما نحن بصدد مناقشته ولن نقف عند أغلب هذه التعديلات مثل تلك التي شملت تعريف السودان ، وباب السيادة ، ومقومات التكوين الشعبي ، والتنظيم السياسي ، والقضاء ، والتشريع إلخ الذي سنقف عنده هو مواد بعينها ، إما لأنها تكشف عن خلط مرعب بين الإسلامية المدعاة ، والديمقراطية المشوهة ، وتقنين الطغيان ، أو لما فيها من تشويش مريب حول مناهج معروفة في الدساتير تضبط الأداء الدستوري ، أو تنظم العلاقات بين الأجهزة المناط بها تحقيق التوازن السلطاني ، أو تحدد هوية الاقتصاد الوطني وتوجهه بيد أن الدعاوى شيء ، والواقع شيء آخر مختلف جدا فمشروع تعديل الدستور وهو تاج التشريعات « الإسلامية » التي صدرت منذ سبتمبر ١٩٨٣ م لم يكن في حقيقته ، كما قلنا ، إلا احتزالا لأحكام الإسلام ، وابتذالا لمؤسسات الحكم الصالح ، وتشويشا فكريا في معالجته لمقومات الاقتصاد ، وتكريسا دستوريا لكل التشوهات لكيلا تقول الانحرافات السلوكية عند الإمام راعي الأمة ، وحامي حمتها وبيعتها ، حسب وصف الدكتور الترابي له .

فالدستور يحتزل قيم الإسلام اختزالا مدمرا حين يتحدث دعاته عن مؤسسات وسياسات إسلامية تاريخية تفقد كل معنى إن أخرجت من إطارها التاريخي ، بل تصم الإسلام بما هو بعيد كل البعد عن روحه الا وهو الديمقراطية وتوقير الإنسان فكرة الخلافة بالوصية والتي لم تعرف في فجر الإسلام إلا في عهد أبي بكر بالخلافة لعمر لاتعني في هذا العصر إلا ارتدادا بالحكم عن كل ماهو مألوف في الدولة المعاصرة وعلى أي ، فإن أوصى أبوبكر بالخلافة لعمر فإن من هو خير من أبي بكر لم يوص لأحد بخلافته ذلكم هو الرسول عليه أفضل الصلوات وفكرة الشورى المحدودة في أهل الحل والعقد تجافي كل ماعرفه التطور الإنساني حول

الديمقراطية ألا وهي حق الناس في ممارسة الحكم عبر ممثليهم الشرعيين والذين ينتخبونهم انتخابا حرا كان ذلك في إطار حزب واحد أو أحزاب متعددة ومثل هذه الديمقراطية أو الحكم الشورى لم يعرفها الإسلام في عهده الزاهر (عهد الرسول والراشدين) لأن طبيعة المجتمع ، آنذاك ، لم تستوجبها كما لم يعرفها فيما تلت من عهود لأنها ، بطبيعتها ، كانت عهود حكم تغلب واستبداد وحقوق المواطنة التي يمارسها الإنسان اليوم في الدولة القومية هي جزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان التي اهتدت إليها الإنسانية بعد صراع طويل وحروب مريرة ، وعلى رأس هذه الحقوق عدم التمييز على أساس الجنس أو الدين فاحتكار الوظائف (الرئاسة مثلا) على العلم بشئون الدين والتقوى يعني احتزال حق المواطن غير المسلم في السعي لتولي أكبر المناصب في الدولة وقد فطن لهذا الأخوان ابل لير وجوزيف لافو وكلاهما من أهل الإقليم الجنوبي كما شغل كلاهما منصب نائب رئيس الجمهورية ، حينما أشارا في مذكرتهما للنميري حول تعديل الدستور لهذه النقطة على وجه التحديد ، وهما يقولان إن حق المواطن في الطموح لمثل هذا المنصب ، حتى وإن علم بأن الواقع السياسي يحول بينه وبين توليه ، ليزيد من التزام ذلك المواطن بوطنه وولائه لدستوره كما أن الإشارة لنقض البيعة باعتبارها خيانة عظمى في مشروع الدستور الإخواني إنما تلغي أهم أساسيات الحكم الصالح ألا وهي المحاسبة ، بل تتعارض مع مفاهيم الإسلام حول خلع الإمام الظالم .

ومن جانب آخر فعندما نقول بأن مشروع تعديل الدستور يشوه معاني الحكم الصالح التي حبرتها الإنسانية ويجسد أسوأ ماعرفته أنظمة الطغيان ويشيع الإرباك الفكري حول مفهومات تعارف عليها الناس فلنا أكثر من دليل على هذا فالديمقراطية التي أراد لنا الدكتور الترابي أن نستبدلها بتعبير الشورى (والافتراض من حديثه أن للشورى هذه أنماطا معروفة في الإسلام والافتراض أيضا أن هذه الأنماط تنعكس في هذا الاجتهاد الدستوري الذي قدم للناس) هذه الديمقراطية كنظام للحكم ، ومنهج لإدارة السياسة تعني ممارسة السلطة وفق ضوابط متعارف عليها تقوم بها الأجهزة التي تحقق التوازن السلطوي بين السلطات المختلفة السلطة التشريعية ، والسلطة التنفيذية ، والسلطة القضائية

وتتمثل في الضبط الأداتي عبر قضاء مستقل يحمي الدستور ويحول دون تجاوزه وتتمثل في سلطة نيابية ينتخبها الناس وتملك أن تحاسب الحاكم إن عزح عن الطريق المستقيم وتتمثل في سلطة شعبية تنتخب الحاكم عبر إنتخاب أو إستفتاء مباشر إلا أن الدستور المعدل قد جاء ليميع هذه الفواصل فهو يلغي في صورته الأولى الاستفتاء ليستبدل به البيعة ، والبيعة عهد وليست وسيلة اختيار ويسقط حق القضاء في المراجعة ، بل يؤسس مجلسا صوريا للشورى ويعين له لجنة فنية لاتخضع أحكامها لمراجعة قانونية وبهذا فهو يدخل على الإسلام السني بدعة لايعرفها إلا الشيعة ، ألا وهي ولاية الفقيه الذي تسود ولايته على كل ولاية شرعية فالخميني في إيران فوق الدولة وفوق الشعب بموجب دعاوى

تاريخية وهمية وفي واقع الأمر فإن مجلس الإمام في السودان لايستند حتى إلى مثل هذه الدعاوى التاريخية بل إن كل سلطته مستمدة من إرادة « الإمام » راعي الأمة كما أن تكريس سلطة فرض الضرائب في يد الرئيس الإمام ونزعها من يد المجلس المنتخب يمثل ردة عنيفة عن أكبر إنجاز حققته الديمقراطية في الربط بين حماء الضرائب والمشاركة في الحكم . فقد ظلت صيحة الشعوب ضد حكم النبلاء واصحاب الحق الإلهي المكتسب من الحكام هي أن لا ضرائب بلا مشاركة في الحكم .. « No Taxation Without Representation »

ويصدق حديثنا عن الإرباك الفكري في استبدال الإشارة للاشتراكية ، أينما وردت ، بكلمتي العدالة الاجتماعية ، والعدالة الاجتماعية هدف من أهداف الكثير من الأنظمة ومنها الأنظمة الاشتراكية بيد أن الاشتراكية ليست هدفا فحسب وإنما هي منهج اداء يقوم على رفض علاقات الإنتاج غير المتوازية التي عرفتها اوربا عقب الثورة الصناعية ومانجم عنها من ظلامات اجتماعية فعندما نقول المرء اشتراكية ، تماما كما يقول راسمالية ، فإن الذهن ينصرف إلى قواعد محددة معروفة تتناول علاقات الإنتاج ، وتتناول درجة السيطرة على وسائل الإنتاج الرئيسية ، وتتناول ضبط الأسعار ، وتتناول العلاقة بين الأسعار والأجور ، وتتناول المال وضبط اسبابه ووسائل التحكم فيه ، وتتناول مستويات الدخول والتحكم في حدودها العليا والدنيا ، وتتناول بصورة عامة التوزيع العادل للثروة ، ولذا فالمفترض فيمن يدعي أن كل هذه المفهومات تجافي الإسلام وأن هناك بديلاً إسلاميا لها أن يقدم للناس هذا البديل بدلا من العموميات التي لاتفيد فعلى نهاية الأمر سيتوجب على المخطط الاقتصادي في وزارة التخطيط ، والدارع الاقتصادي في مصرف السودان أن يترجم كل هذه الأفكار إلى خطط وبرامج وارقام لن يغني معها شيئا أقوال الإمام العزالي حول الذهب والفضة ، ومقولات القاسم بن سلام حول الأموال فالعالم الذي يعيش فيه هذا الاقتصادي هو عالم صندوق النقد الدولي ، وعالم بنك تشيس مانهاتن ، وعالم منظمة الفاو ، وعالم مؤسسة النقد السعودي التي تتعامل بمنطق كل هذه المؤسسات التي ذكرنا كما هو عالم مجموعة السبع وسبعين في الأمم المتحدة والتي تضم السودان المسلم ، ويوغسلافيا ورومانيا الماركسيتين .

وفي واقع الأمر فعندما ورد موضوع الأموال في الدستور لم يصف ذلك الدستور شيئا جديدا يهدي ويبين فقد عدلت المادة (١٦٠) التي تتحدث عن الميزانية (ميزانيتي الدولة العامة والتنمية) والتي يقضي الدستور القائم آنذاك بعرضها على مجلس الشعب قبل انتهاء السنة المالية بشهر على الأقل ليستبدل بها النص التالي :

أ ـ تفرض الدولة الزكاة على المسلمين وضريبة تكافل اجتماعي موازية على غير المسلمين .

ب ـ يلتزم رئيس الجمهورية أو من يفوضه بتقديم بيان بموارد ومصروفات الزكاة لمجلس الشورى .

كما عدلت المادة التي تقضي بألا تنشأ أو تعدل أو تلغى أية ضريبة إلا بموجب قانون مالي يصدره مجلس الشعب (المادة ١٧) لتصبح هذه السلطة في يد رئيس الجمهورية يمارسها بقرار منه .

فالدستور الإسلامي الذي ذهب تفصيله إلى حد الإشارة إلى نوع النسبات التي تقبلها المحاكم مثل التسجيلات الصوتية ماكان أجدره بأن يفصل في ميدان أساسي هام يشتجر الناس في حرثياته وبعض كلياته الا وهو مناهج الاقتصاد في الإسلام خاصة وهذه المناهج فيما يدعون . هي شيء جديد يختلف عن كل ما تعارف عليه الاقتصاد « الطاغوتي » الحديث .

ومن بعد كل هذا نقول إن ذلك الدستور الإسلامي الموعود لايعدو أن يكون أكثر من انعكاس ، في بعض وجوهه ، للشذوذ المراجي ، والنشوة المسلكي للرئيس الإمام فالنص مثلا على الحصانة المطلقة للرئيس ضد أية محاكمة يتجافى مع روح الإسلام ونصه ، وما أكثر ماردد الرئيس الذي يسعى للحصانة المطلقة بأن شريعة الله لايعلو عليها أحد كما أن تعديل المادة ١٢٨ حول انتخاب مجلس الشعب لرئيسه لتستبدل بنص يقول بتعيين رئيس الجمهورية لرئيس مجلس الشعب لا انتخاب المجلس له كما كان الحال انعكاسا آخر لهذه النشوة المسلكي فأكثر ماكان يؤذي النميري هو أن يكون من حوله من يملك سلطة أصلية لا سلطة مخولة منه ولهذا فقد أضاف التعديل نصا يقضي بأن يقوم رئيس مجلس الشعب بمبايعة الإمام على الطاعة وإقامة الدين (وحفظ السر) وكأن في القضايا العامة أسرارا ولايفهم هذا التعديل الغريب إلا الذين يلمون بكيف يفكر الرئيس « الإمام » ولاشك في أن ذهن الإمام قد ذهب آنذاك لمحاولاته المتعددة التأثير على المجلس وإيحاءاته المتكررة لرئيس المجلس يومذاك إلى أن يحمل أعضاء المجلس معه على مسلك معين يبتغيه الإمام ويقول الراوي إن رئيس المجلس في سعيه لإحباط مالم يرق له من توجيهات رئاسية كان يعمد إلى الإفشاء لأعضاء المجلس ببعض الأسرار الذهبية حتى يتصرفوا ضدها وبمعزل عنه فالإشارة « لحفظ السر » إنما تعود لهذا ، وبنفس القدر فإن الإضافة إلى المادة (٦٦) والتي تقول بأن التسجيل الصوتي والتصوير أدلة كافية للإدانة يجوز الأخذ بها في البينة إنما هو تنويع في لحن قديم سمعه الناس في عام ١٩٧٥ عندما سعى النميري لإضافة هذا التعديل إلى جملة التعديلات التي اقترحها على الدستور يومذاك فأتاه مستشاره القانوني الدكتور يوسف ميخائيل بحيث عن ذلك باعتبار أن لامكان في الدساتير لمثل هذه النصوص وكان ذهن الرئيس يومذاك ، مشدودا إلى أن جميع البينات الصوتية التي جاءه بها رجال أمنه حول المؤامرات العسكرية لم تشكل بينة مقبولة لدى المحاكم ومن الطريف أن هذا النص « الإسلامي » قد أضيف إلى دستور النميري في نفس الوقت الذي رفضت فيه محكمة كالبفورنيا إدانة دي لوريان بموجب بينة مصورة بالفيديو فأية إسلامية في كل هذا ؟ ولا نوجه السؤال إلى صغار القساوسة الذين أعدوا هذا الدستور المشين فهم صوت سيدهم ، وإنما نوجهه لظلال الله على الأرض من رجال الدين الذين بايعوا وعاهدوا تحت الشجرة ، وفي بيداء البطاحين كما نوجهه لدعاة الصحوة الذين استصلهم الطمع في سلطان

مقيم يرثون معه الأرض باعتبارهم عباد الله الصالحين

ومن الجانب الاخر تناول الدكتور الترابى فى مذكراته الخطية خمسين تعديلا من التعديلات التى شملت مائة وثلاثين مادة فى الدستور ونعترف له بأنه نادى فى مذكرته بأن يكون مجلس الشورى هو سلطة الإجماع العالية على ولاية رئيس الجمهورية الأميرية ، ونعترف له بأنه قال بعدم جواز حل الرئيس لذلك المجلس ، ونعترف له بأنه قال بأنه لاحصانة لوال امام الشرع ولكنا نضيف أيضا بأنه صاحب الراى بأن يكون رئيس الجمهورية هو « قائد المؤمنين وراعى الأمه السودانية وإمامها وحافظ ذمتها وبيعتها » وهو صاحب الراى بأن تستبدل المادة الثامنة من الدستور (الحكم الإقليمى) لتقرأ « يقوم نظام الحكم فى جمهورية السودان على أساس الدولة الموحدة والحكم الإقليمى والمحلى بحيث تبسط السلطة المركزية فيها السياسات العامة وتقوم السلطات اللامركزية برعاية الشئون الاقليمية والمحلية » اى بعبارة أخرى إلغاء الوضع المتميز لجنوب السودان فى دستور ١٩٧٣ وهو صاحب الراى حول الجندية بأنها « شرف وواجب رايتها لا إله إلا الله ووظيفتها جهاد فى سبيل الله ثم الوطن » والجيوش لاتحارب باللسان وتقاليد الدولة القومية العصرية لاتعرف جهادا بالسيف إلا لحماية الأرض والسيادة الوطنية القومية وإلا فليعد السودان ومصر تشكيل جيشيهما ليخرجا منهما القبط والنبط وأهل السواد من الوثنيين وغير المسلمين وهو القائل بان تلتزم الحياة الاقتصادية فى السودان بابتغاء وجه الله وراء الحاجات المادية ومطلبها الحلال والطيب . وتتوخى العدل والتكافل والتراحم وتتجنب الاستغلال ونظام الربا والاحتكار واكل أموال الناس بالباطل . والثراء الحرام والترف والسفه والإفساد فى الأرض » وإن « الاقتصاد الإسلامى » هو الأساس الاقتصادى السودانى تحقيقا لمبدأ إعمار الأرض فى سبيل عبادة الله وكفاية الحياة ولمبدأ العدالة بما يرضى الله ويوفر العيش الكريم لكل إنسان » كما انه القائل بأن السنة المالية هى السنة الهجرية »

ولن تطول وقفتنا مع هذه التعميمات حول التوجه الاقتصادى ، إذ يكفى بصورة عامة ، ما اشرنا إليه قبل هنيهة ثم إنا سنفرد فصلا خاصا نتناول فيه ملامح الاقتصاد الإسلامى كما نراها وكما يراها غيرنا إلا ان لنا وقفة ، فى هذا الباب ، عند إيحاءات بعض النصوص فى مشروع تعديل الدستور ، وتعليقات الدكتور الترابى عليه بل وخطاب الدكتور العالم فى المؤتمر الإسلامى بأن هناك بديلا إسلاميا للديمقراطية (ونكرر أن الديمقراطية منهج فى الحكم له ملامحه التى لاتخفى على أحد كان اسمها الديمقراطية الليبرالية كما يعرفها الغرب أو المركزية الديمقراطية كما تعرفها انظمة الحزب الواحد) وإن هذا البديل الإسلامى هو الشورى . فما هى النماذج الشورية التى قدمها لنا الأستاذ الدكتور كبديل لما نسميه اليوم بالديمقراطية ؟ ولنتناول ، فى هذا الشأن، كنماذج للتشريح بعض القضايا النوعية ، وبعض مؤسسات الحكم ذات الاتصال الوثيق بجوهر الممارسة الديمقراطية فى السودان . هذه القضايا والمؤسسات هى الولاية (الرئاسة)

شرائطها وضوابطها ، والحريات السياسية الأساسية ، ودور الجيوش في الدولة الإسلامية القومية المعاصرة وسنسعى في إطار دراستنا لهذه القضايا إلى ، إبانة مانحسبه تخليطا فكريا وتشويشا فكريا تسهم معه المسالك ، ويضل السالك وسنركز في هذه الدراسة على مشروع تعديل الدستور وماصحبه من تعليقات للدكتور الترابي ثم مقولات الإمام الصبري في ذلك المؤتمر نفسه والذي أريد له أن يكون أكبر تجمع لفقهاء « الصحوة » الاسلامية المعاصرين ولو كان لدى فقهاء الصحوة أي اجتهاد حول هذه القضايا التي تطرح لما وجدوا مكانا أفضل لطرحها من ذلك المؤتمر ولا مكانا أبرز لتأسيسه من دستور السودان النموذجي

يحدثنا الدكتور في خطابه أمام المؤتمر الإسلامي ويقول ، حول مفهوم الرئاسة « ظهر في التاريخ نظام الخلافة أو الإمامة الكبرى ، وهو نظام للولاية القيادية العليا الناشئة عن شورى المسلمين وإجماعهم على الأمير الأكبر الذي يلي أمانة الحكم خلافة واقتداء بنهج الرسول (ص) في ولاية السلطان ، ويضمن له ولاء السواد الأعظم من المؤمنين من خلال البيعة التي تعقد له الخلافة عن اختيار حر ، أي عن تشاور وتراض ، ثم تؤسس سلطة الحكم وعلاقاته على عقد بين الحاكم والمحكومين » ثم يضيف الأستاذ الدكتور من بعد للقول بأن « تاريخ المسلمين المتأخر منذ الأمويين قد شهد ارتدادا عن بعض سنن الحكم الإسلامي ، بينما شهد التاريخ السياسي للدولة المسلمة تطورات جديدة في المؤسسات والأشكال أملته الظروف والمصالح العامة (الصحافة)

●●●

فالرئاسة النموذجية إذن هي الرئاسة الإسلامية في فجر الإسلام بخلافتها وشوراها وبيعتها ، بالرغم من اختلاف مناهج الشورى في تلك الفترة الزاهرة ولم يقل لنا الدكتور كيف أن تلك التجربة ، بكل ماصحبها من ملابسات تاريخية أشرنا إليها ، يمكن أن تصبح نموذجا يحتذى في الدولة العصرية حيث لا يفترض في الحاكم أن تجتمع فيه السلطة الزمنية والسلطة الروحية في ظل واقع الدولة القومية ومع هذا فعندما يقول الدكتور العالم بأن انحراف قد وقع في تاريخ المسلمين المتأخر منذ الأمويين فهو يجافي الواقع والحقيقة فعصر الأمويين هو ضحى الإسلام لا تاريخه المتأخر فقد حكم أبوبكر لمدة سنتين وثلاثة أشهر وعشرة أيام وامتدت خلافة عمر لعشر سنين وستة أشهر وبضعة عشر يوما وتولى عثمان الحكم في أول محرم ٢٤ بعد الهجرة وقتل لاثنتي عشرة بقيت من ذي الحجة عام ٣٥ هجرية ثم جاء علي وكان بين بيعته ووقعة الجمل خمسة أشهر وواحد وعشرون يوما ، وبعبارة أخرى فالفترة بين وفاة الرسول (ص) وحكم معاوية لاتزيد على الثلاثين عاما ، كما أن الفترة بين ولاية عثمان واستيلاء الأمويين على الحكم لاتزيد على السنوات العشر .

ويغالط المتحدث حقائق التاريخ مرة ثانية عندما يقول إن ثمة ارتدادا عن بعض سنن الرسول (ص) قد « وقع في تاريخ الإسلام المتأخر منذ الأمويين » ففي

واقع الأمر أن الارتداد الذي وقع لم يكن إرتدادا عن بعض سنن الحكم الإسلامي وإنما كان إرتدادا عن جوهر الحكم الإسلامي كله فما كان في الإسلام كسروية يورث فيها الاباء الأبناء . ولا كان فيه عصبوية يكلف فيها الرجل بدله ودويه مع فسادهم فتاريخ الخلافة منذ مقتل عثمان ، بل ومنذ اخريات عهد عثمان ، كان تاريخ فتنة هوجاء غذتها العشائرية ، واكتنفها الطموح الشخصي ، وكانت كلها صراعا على السلطة لاخلافا حول الحكم الصالح وما أصدق الشهرستاني حين قال « ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ماسل على الإمامة في كل زمان » (الملل والنحل) ولا ريب في أن هذه الغلواء هي التي حملت أبا إسحاق سعدا بن أبي وقاص على أن يهرب بدينه عن صحبه وهو يقول « ائتوني بسيف يفرق بين الحق والباطل » فطريق الحق في الإسلام ليس هو القهر والترهيب وإنما هو الموعظة الحسنة ، والدعوة بالتي هي أحسن .

ومع هذا فعندما يحدثنا الدكتور الترابي عن الاختيار الحر والتشاور والتراضي في تلك الفترة الزاهرة يغفل أيضا جانبا من تاريخ تلك الفترة أسرنا إليه . فخلافة أبي بكر كما قلنا كانت فلتة . وقد كاد يلحق الإسلام معها أذى عظيم لولا حلم ابن أبي قحافة . وحزم أبي عبدالله وعلينا نعود إلى حوار أبي بكر الهادىء الحاني مع سعد بن عبادة وهو يهدىء من روعه ويرضي غروره ويقول « لقد علمتم أن رسول الله (ص) قال لو سلك الناس واديا وسلكت الأنصار واديا سلكت وادي الأنصار » ولكني سمعته يقول « قريش ولاة هذا الأمر فبر الناس تبع لبرهم وفاجرهم تبع لفاجرهم » صمت سعد إلى حين أمام هذا الحديث الوفور ثم قال « صدقت نحن الوزراء وأنتم الأمراء » ولكن سرعان ماتصدى صحابي بدر الحليل الحباب بن المنذر ليرد على أبي بكر ردا جاهليا غليظا حتى هب سعد إلى نجدة أخيه الأنصاري وكاد يمسك بلحية عمر . ويحدثنا الطبري في تاريخه كيف أن عمر قد انفعل إزاء هذا التوقح وقال « والله لو حصحصت (اقتلعت) منها شعرة مارجعت وفيك واضحة » (الواضحة هي السن تبدو عند الضحك) وهنا أسرى أبوبكر ليقول « لا ياعمر فالرفق هنا أبلغ » . فقد كان سعد شيخا مسنا موعوكا ومع سماحة أبي بكر إلا أن سعدا أخذته العزة بالأثم فقال لعمر « أما والله لو أن بي قوة أقوى بها على النهوض لسمعت مني أقطارها وسككها زئيرا يحجرك وأصحابك » (أي يدخلكم الأحجار) . هذه هي تاريخ الشورى بين أهل الحل والعقد في أول خلافة بعد الرسول (ص) ومع هذا فبالرغم من إجماع أهل المدينة على أبي بكر فقد أبى سعد بن عبادة أن يبايع الصديق وهو يقول « لو أن الجن اجتمعت مع الإنس ما بايعتكم حتى أعرض على ربي وأعلم ماحسابي » وظل سعد على إسلامه يصلي وحده ويحج وحده حتى قبض

وإن كانت خلافتا عمر وعثمان من بعده لم تشهدا مثل هذا التهور إلا أن صراعا أقل عنفا قد اكتنفهما هما الأخريان ، ويروي أحمد بن سهل البلخي في كتابه (البدء والتاريخ) قصة استخلاف عمر عند مرض أبي بكر فيقول « أن أبابكر شاور الناس في الأمر وكانوا لايشكون أن عمر هو الذي يلي الخلافة بعده ، إلا أن

منهم من كان يكره ذلك لشدته وعنفه فدعاه أبوبكر وعهد إليه واستخلفه على الناس فلما خرج من عنده قال أبو بكر اللهم إني وليته بغير أمر من نبيك ولم أرد بذلك إلا صلاحهم فقال له بعض القوم فماذا تقول لله عز وجل إذا لقيته وقد وليت أمر المسلمين فظا غليظا . قال اقول اللهم لم آلهم خيرا

أما عمر فقد عهد بالأمر إلى ستة نفر هم عثمان وعلى وسعد وعبدالرحمن والزبير وطلحة ثم جعل معهم ابنه عبدالله على الا يكون له فى الولاية نصيب وإنما له الرأى وقد حدد لهم أياما ثلاثة لإقرار الأمر وبلغة هذا العصر فقد ابتدع عمر الكلية الانتخابية ، كما ابتدع فكرة ترشيح أكثر من واحد لمنصب الإمارة . ولم يعرف المسلمون أميرا قبل عمر فقد سمى ابا بكر نفسه بخليفة رسول الله ثم جاء عمر ليصبح بجانب الخلافة أميرا للمؤمنين . وكان أول من سماه بهذا هو عمر بن عدى بن حاتم الطائى ، كما كان أول من بايعه على الإمارة هو المغيرة بن شعبة ، ولم يترك عمر للمسلمين مجالا للخلاف إذ قال لهم بأن يأخذوا برأى من اجتمعت عليه الأغلبية فإن كانوا ثلاثة ثلاثة فليأخذ الناس برأى الثلاثة الذين فيهم عبدالرحمن بن عوف (أى كان لعبدالرحمن بن عوف صوت ترجيحى) . وبلغ الحرص بعمر على عدم اختلاف الناس من بعده أن يوصى بأن يعهد بالصلاة لصهيب حتى يتم اختيار أمير المؤمنين وكأن عمرا كان يتنبأ ، ففى واقع الأمر ، ما أن أخرج عمر ليصلى عليه الناس حتى قام على عند راسه وعثمان عند رجليه ، وكان هذا هو الخلاف الأول ، ويروى الواقدى كيف ان عبدالرحمن بن عوف قد ابرى لهما ليقول ما أسرع ما اختلفتم ، تقدم ياصهيب » .

وأخذ الناس من بعد كل يدعو لشيخه ناشدا له الخلافة ، وقد يحلو للبعض أن يسمى هذا بالدعاية الانتخابية وقف بنو هاشم إلى جانب ، وانتحى بنو امية جانبا آخر ، وكان الصراع بينهما عنيفا ذا غلظة ويحدثنا البلخى (البدء والتاريخ) إن عبدالله بن سعد بن أبى سرح تقدم ليقول « إن أردتم الا تختلف قريش فولوها عثمان » فقام المغوار عمار بن ياسر ليرده فى قسوة ويقول « إن أردتم الا يختلف الناس فولوها عليا » ثم يلتفت لعبدالله بن سعد « يافاسق ابن فاسق أأنت ممن تستنصح المسلمين أو يستشيرونك فى أمورهم » وكاد العقد ينفرط بسبب هذه العجاجة القاصفة لولا ان عليا نهض حاسما يناشد الناس بالرحم ألا يختلفوا ويخرجوه من الأمر وتبعه عبدالرحمن بن عوف مخرجا نفسه هو الآخر من الخلافة وداعيا الناس إلى مبايعة من يبايعه وهو يعطيهم عهد الله وميثاقه أن يسوى جهده فى اختيار أفضل الناس وكان ابن عوف صادقا فقد أجهد نفسه اياما ثلاثة متلاحقات يجوب المدينة ويشاور أكابر أهلها حتى استقر رأيه على عثمان وقد كان عثمان شيخا مرموقا حييا كانت قريش تحب عثمان وتقول لأفاضلها « أحبك الرحمن حب قريش عثمان » .

هذا على وجه التدقيق هو تاريخ الخلافة الإسلامية الأولى وهو ، فى إطاره التاريخى ، جهد شورى ديمقراطى بالرغم من كل ما اكتنفه من صراع عدته

العشائرية والعصبية بيد أن اية محاولة لاقتسار التجربة من واقعها التاريخى والذى هو واقع مدينة محددة البعد الجغرافى . وعشائر اجمعت على السيادة لقبيلة بعينها راد من سؤددها انتماء الرسول (ص) إليها . وتوقير بلا إكراه لهامات تلك القبيلة واشياخها إن اقتسار تلك التجربة خارج إطارها التاريخى هذا وإسقاطها على واقع الدولة القومية التى يختلط فيها الأحمر بالأسود ويتورع مسلموها شيعا وطوائف . ويطالب غير المسلم من اهلها بحقه فى أن يختار ويحكم ويسود على اختلاف اديانهم لايعدو أن يكون تخليطا وتشويشا ومكابرة .

ولم يقف حديث الدكتور الترابى وهو يشيد بالخلافة عند الخلافة الأولى بل مضى يحدثنا عن تاريخ الحكم الإسلامى فى السودان بدءا بالسلطنة الزرقاء وعبورا بالحكم التركى الذى اخذ . على حد قوله « يتباعد بالسودان عن الإسلام مما استفز الجماهير المسلمة (ص) مظاهر تسلط الكفار وكفر السياسات » إلى أن جاءت الثورة المهدية فى العشرين الأخيرة من القرن التاسع عشر وكانت اكثر كثافة فى التطبيق الإسلامى مقارنا بالسلطنة الزرقاء ، وفيها استقر مبدأ اتحاد الدين والدولة بوعى تام . وقامت مؤسسات متطورة للحكم الإسلامى كالقضاء وقضاء المظالم وبيت المال » وذهب الدكتور الترابى للقول بأن « النموذج المهدوى قد اعترته سلبيات كثيرة انتقصت من قيمه الإسلامية الشاملة . فالشورى أصبحت محددة وتاكدت بعد المهدى سلطة الفرد الحاكم وتضاءل دور العلم الشرعى فى ترشيد السياسات » .

فهذا إذن هو النموذج الثانى الذى يقدمه لنا الدكتور الترابى فى بحثه الشامل عن الحكم فى الإسلام ولا يخلو الحديث هنا ايضا من فجوات وتناقض فالقول بأن الحكم التركى هو حكم كفار مخالفة للواقع والتاريخ فالحكم التاريخى يقول بأن دولة الترك هى امتداد للخلافة الإسلامية التى كان يجلس بابها العالى ، ظل الله فى الأرض وحامى ذمتها وبيعتها . فى الأستانة . وهى دولة الإسلام منذ أن استولى طغرل بك على السلطة من بعد أن فوضها إليه القائم بأمر الله فى أخريات سنى حكم بنى العباس ، وظلت هذه السلطة الإسلامية فى يد الأتراك إلى أن آلت إلى ال عثمان منهم وكان من بين سلاطينهم ، من يفخر بحق معشر المسلمين بامجاده مثل السلطان بايزيد الأول الذى نشر الإسلام فى ربوع الماجيار والتركمان ، والسلطان سليمان الممتاز الذى علم اوربا فنون الإدارة ووصلت جحافله إلى الدانوب الأزرق عند ضواحى فيينا .

بيد ان الذى فعله الأتراك فى السودان إنما هو تكرار لعلوائهم وبطشهم اللذين عرفتهما كل أرض حلوا فيها كانت هى أرض مسيحيى ارمنيا او مسلمى الشام وكانت عبقرية الإمام المهدى ، بحق ، هى قدرته على هز ضمائر اهل السودان ضد هذه العلواء والبطش المتلحفين بلباس الدين ولو كانت كل دعوى الإمام المهدى هى الوعظ والإرشاد الدينى لما افلح فى شحذ همم اهل السودان ، واستثارة حميتهم ، واستجاشة قواهم وإن كان الأتراك قد والوا النصارى مثل غردون

وهكس فما اتوا بدعة في تاريخ الحكم الإسلامي . فقد سبقهم الى هذا المعتمد على الله وهو يوالي بن دبقوش في الاندلس ضد ملة المسلمين ونحن لدرس الذي نتعلمه من هذه التجربة هو أن الناس سيقفون صف واحدا ضد كل ظلم وطغيان حتى وان جاء هذا الظلم من سدة الخلافة الاسلامية ومما لاشك فيه ان أكثر أهل السودان ، خاصة أبناء الأحياء المتاخرة الذين لم يعودوا ينظرون للثورة المهدية بمنظار ردود الفعل ضد الدمويه التي صحبتها صاروا يرون في المهدي القائد الوطني للثورة السودانية الذي رد الى هن السودان العزة والكرامة والزعيم العبقري الذي عرف كيف يستخدم سلاح الدين لإضرام روح الثورة المستكنة في نفوس فطرت على الإسلام ان هذا البعد الوطني السياسي هو العامل الأساسي الذي حمل المتاخرة على تخليد الثورة المهدية خاصة و الحديث عن البعد الديني في تلك الثورة يقود الى امور كثر متشابهات فيها خلاف بين اهل السودان منذ عهد الكردفاني والشيخ الصرير

●●●

وتاتي الفجوات في خطاب الدكتور هو ايجاد نمط السودج المهدوي الإسلامي في الحكم نموذج يمكن ان يحتذى لانه كشف من التطبيق الإسلامي ، ووحد بين الدولة والدين ، و بنا موسسات متطورة في الحكم كالقضاء وعلى الدين لمو بخلاف المهدي مع علماء السودان لهم في الامر رأي اخر وقد يفيد ان نشير الى ان ذلك الخلاف قد وصل إلى مراحل التكفير وليس في هذا جديد . ان في خلافات فقهاء المسلمين عليها كانت تنتهي دوما إلى الاتهام بالزندقة والتفسق والمروق ان لم يكن الكفر البواح وعلى الذين يعنيهم أمر البحث في تاريخ هذه الفترة العودة إلى رسالة السيد احمد الازهري بن الشيخ اسماعيل الولي الكردفاني « النصيحة العامة لاهل الإسلام عن الخروج عن طاعة الإمام » ورسالة الشيخ الامين الصرير « هدي المستهدي إلى بيان المهدي والمتمهدي » او الى بحث الاستاذ عبدالله علي ابراهيم « صراع المهدي مع العلماء وهو بحث جيد مفيد على قصره

ونجيء من بعد إلى إشارة الدكتور العابرة ، في خطابه الجامع ، الى الجهاد في سبيل الله وما كان لنا أن نتوقف عند اشارة عابرة لولا ما قال به المتحدث ، فيما بعد عن دور الجيش في السودان حينما جعل له شعارا هو الجهاد في سبيل الله اولا ثم الوطن ثانيا والكلمة التي تعنينا هنا هي ، الجهاد لا رفع رية لا اله الا الله فنحن لانعرف دولة تؤمن أهلها بالله لاتتخذ لها شعارا هو الله ، الوطن ، الملك بيد ان الجهاد في سبيل الله له معان معروفة لا يدعى على اللبيب وغير اللبيب وقد تحدثنا في موقع سابق عن هذه المعاني والتي تتراوح بين جهاد السيف والجهاد المعنوي ، فعندما يتحدث المتحدثون عن دور الجيش في الجهاد في سبيل الله لايمكن ان يتجه الفكر إلى الوعظ ، والتبشير والهداية ، فليس هذا هو واجب المقاتلة والمجاهدة ، كان ذلك في صدر الإسلام أو في صحابه فسلاح الجيوش في الجهاد هو السيف وعوالي المران وكان الدكتور يوحي لنا بان لقائد جيش

السودان دورا فى الثمانينيات كدور القائد الزاكى طمل فى القرن الماضى على عهد خليفة المهدى[1] .

ولو قيض الله للإمام الذى بايعه الإسلاميون أن يبقى أكثر مما بقى فى دست الحكم لصدق مقولات هؤلاء الغلاة حول دور السودان وجيش السودان فى نشر الإسلام فى أصقاع الدنيا ولا نبالغ فى هذا أو نفترى على الله الكذب . فقد سعى « الإمام » النميرى إلى أهل الصين القصية ليدعوهم للدخول فى دين الله أفواجا بعد أن بدوا حسب ظنه . الماركسية جانبا[2] ولا شك فى أن الذى يخيل إليه بأنه قادر على أن يقود بليون ماركسى فى أقاصى الأرض لرحاب الإسلام . سيأنس فى نفسه الكفاءة لأن يفعل هذا مع من هم أكثر قربا . وأقل منعة فأى عالم هذا الذى نعيش فيه ، وأى أفكار تلك التى نريد لها أن تسيطر على الحكم ، أفنريد مثلا أن نسوق حبشيا إلى البصبات التابية ملكة إنجلترا لندخلها فى حومة الإسلام كما سعى خليفة المهدى لأن يحمل جدتها فكتوريا على الإسلام فى خطابه المشهور لها ، أم نريد أن نعد المجاهدة والكراع لنغزو بها أرض نجاشى اليوم « الملحد » حتى يسلم هو ومن معه كما فعل الزاكى طمل مع يوحنا نجاشى الحبشة إبان الدولة المهدية ، . إن العالم الذى نعيش فيه هو عالم مختلف ، يحكمه واقع مختلف ويستهدى بمبادىء مختلفة ومن تلك المبادىء حسن الحوار . والتعايش السلمى بين الأنظمة المختلفة ولكى لاتكون هناك شبهة نقول فى وضوح إن الأنظمة المختلفة تضم . فيما تضم . الدولة الوثنية . والدولة الملحدة . والدولة اللادينية . والدولة المسيحية .

ونجىء من بعد إلى إشارة الدكتور إلى البيعة . وقوله بأن البيعة تضمن ولاء السواد الأعظم للمؤمنين وتعقد الخلافة عن اختيار حر ونكرر هنا ماقلناه من أن البيعة عهد وميثاق لا وسيلة اختيار ومع هذا فقد أصبحت البيعة منذ عهد الأمويين مظاهرة سياسية كاذبة لإضفاء الشرعية الإسلامية على حكم القهر والتغلب وتورد المعاجم كلمة البيعة بمعناها المادى أى البيع أو الصفقة على إيجاب البيع باستثناء ابن منظور (لسان العرب) والذى أشار إلى دلالتها المعنوية أى العهد والطاعة كما وردت كلمة البيع والمبايعة بمعناها المادى فى الكثير من آيات القرآن مثل « وأشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد » (البقرة ٢٨٢) « وأحل الله البيع وحرم الربا » (البقرة ٢٧٥) « رجال لاتلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله » (النور ٣٧) إلا أن الكلمة بمفهومها المعنوى السياسى قد وردت ثلاث مرات واحدة منها فى سورة الممتحنة « إذا جاءك المؤمنات يبايعنك

---

(١) الزاكى طمل من أبرز القواد العسكريين فى الثورة المهدية وقد قاد حملة الأنصار الى اثيوبيا واجتاح عاصمتها انذاك

(٢) فى آخر زياراته للصين تحدث الرئيس النميرى فى معرض مداولاته مع داو شاوبينغ حول صلاحية الإسلام كمنهج للحكم خاصة بعد ما أسماه النميرى برفض الصين للماركسية وكانت الصحافة العربية يومذاك تتحدث عن ما أسمته بتحول الصين عن التوجه الماركسى

على أن الا يشركن بالله شيئا ولايسرقن » (الممتحنة ١٢) ومرتين فى سورة الفتح « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليهُ الله فسيؤتيه أجرا عظيما » (الفتح ١٠) « لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم مافى قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحا قريبا » (الفتح ١٨)

ومهما يكن من أمر فإن البيعة لايمكن أن تكون بديلا عن التسمية (الترشيح) والاختيار ويحدثنا البغدادى فى (أصول الدين) بأن رأى الجمهور الأعظم من أهل السنة هو أن طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار من الأمة كما يحدثنا الإمام ابن تيمية فى (منهاج السنة) بأنه « لو أن عمر وطائفة معه بايعوا أبابكر وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يعد أبوبكر إماما بذلك وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الصحابة » ولذا فإن الذين يحاولون اليوم أن يدخلوا فى أدبنا الدستورى المعاصر مفهوما كالبيعة باعتباره وسيلة إختيار شرعى بل وعماد إضفاء الشرعية يسقطون من حسابهم هذا الاعتبار كما أسقطوا من قبل الواقع التاريخى الذى نشأت البيعة فى إطاره .

ومن ناحية ثانية ارتبط مفهوم البيعة عند الفقهاء بمفهوم آخر هو الطاعة ، والتى أصبحت مرادفا للرضا بالقهر والتغلب ولم يفتقد هذا الفهم الخاطىء مبرريه من دين الفقهاء وهم يدللون على صحة دعواهم بالأحاديث النبوية المختزلة ، والتأويل المخل لحكم الآيات ، وقد أوردنا فى موقع سالف حديث الإمام شيخ المجتهدين ابن تيمية والذى قال فيه إن الطاعة فى الإسلام ليست طاعة لشخص الإمام وإنما هى لمن تجب طاعته أولا وهو الله ثم رسوله من بعد لأن الإمام ينفذ شرعهما فبإطاعة الإمام لله وإطاعة الناس له فإنما يطيعون الله ورسوله . وانطلاقا من هذا الفهم المستنير لاتجوز الطاعة لإمام جائر ، ولا لحاكم فاسد ، ولا لأمير مستبد

ومن البدهى أن الذى يدعو لتأسيس دولة جديدة فى هذا العصر والأوان عليه أن ينطلق فى تأسيسه لهذه الدولة من واقع حاله لا من مقولات الأقدمين وواقع الحال هو واقع الدولة القومية المتراحبة ، والمواطنة المتنوعة الملل والمتنابية النحل ولا سبيل لاختيار الحكام فى مثل هذه الدول غير الاختيار الشعبى العام ، والشعب هو عامة الناس لاصفوتهم من أهل الحل والعقد والاختيار كما أن البيعة الحقيقية فى مثل هذه الدولة لايمكن أن تكون هى مبايعة زرافة من الناس لحاكمهم سميناه الأمير أو الرئيس وإنما مبايعة الحاكم للناس كلهم عبر ممثليهم وعهده أمامهم بأنه سيحكم بما يرضى الله وما يتراضى الناس عليه من مواثيق للحكم ، ومناهج لممارسة السلطان وهؤلاء الممثلون ليسوا جماعات تحشد فى بيداء البطاحين أو تتلاقى فى أروقة المكاتب ، وإنما هم مؤسسة محددة ينتخبها عامة الناس ـ أيا كان نمط الانتخاب ـ ويسمونها البرلمان أو مجلس الشعب أو مجلس الأمة أو الجمعية الوطنية أو مجلس الشورى .

وقد كان النميري صادقا مع نفسه في الدستور الإسلامي الذي اصطنعه عندما سعى لاستبدال الاختيار الشعبي (الاستفتاء) والاقتراع السري الذي يصحبه بتجوال في الأمصار يتجمع فيه الناس حوله ليبايعوه على المنشط والمكره دون ان يدري أحدكم عدد اولئك الذين تجمعوا مبايعين ، ومدا يمتلون ، وما هي الحرية التي توافرت لهم لإبداء الرأي ، (باعتبار ان هذه الحرية في النظام العصري السائد يكفلها الاقتراع السري) كما كان النميري صادقا مع نفسه حينما استبدل بمفهوم الطاعة للإمام مفهوم الاستخذاء اذ جعل الخروج عن طاعته خيانة عظمى وكان النميري بهذا أقرب إلى طغيان المغانيب منه إلى عدالة الإسلام في عهد الشيخين اللذين كانا يحثان الناس على معارضتهما إن عرجا عن الحق .

ويقود الحديث عن البيعة والطاعة إلى أمر اخر هام ألا وهو المحاسبة فالدولة العصرية تحدد ضوابط و صحة لمحاسبة السلطان محاسبة سياسية وتتمثل هذه المحاسبة في سلطة الهيئة التشريعية في عزله باسلوب محدد ، وفي سلطة القضاء في رد أحكامه وفق اجراءات معلومة ، وفي سلطة الشعب النهائية في إسقاطه في الانتخابات باعتبار أن حكمه موقوت بعام يعينها الدستور ، كل هذا بجانب حق الأجهزة السياسية التي نسميه للترشيح للولاية وتملك ان تحرمه من هذا الترشيح

وكل هذه ضوابط لم تعرفها الدولة الإسلامية في اى عهد من عهودها ، وإن كانت هناك محاسبة في الفترة الزاهرة ، وهي ما سماها ابن خلدون بفترة الخوارق ، فقد تمثلت هذه المحاسبة في قدرة الحاكمين على نهي النفس عن الهوى ، وطلقها عن الغرض فإن كان أبوبكر وعمر من البشر إلا أنهما كانا سيرا فوق البشر ، ولم يبلغ ابن خلدون كثيرا عندما وصف سيرتهما بالخوارق ، بيد أنا نعيش في عالم هو عالم الناس بكل أهوائهم ، واغراضهم ومطامحهم ، وضعفهم ، ومثل هذا الضعف لم يسلم منه الخليفة الراشد عثمان ، كان ضعفه الأول ضعفا جسميا أي ضعف الشيخ الذي بلغ الثمانين وهو في سدة الحكم ، وكان ضعفه الثاني ضعفا عاطفيا تمثل في حبه لأهله وهو أمر فطن له عمر عندما قال بن كلف عثمان بأقاربه سيدفعه إلى حمل بني معيط على رقاب الناس

ومع هذا فما الذي وقع حتى في تلك الفترة الزاهرة إبان انعدام وسائل المحاسبة ، ما الذي صنعه الخليفة الراشد عثمان وقد وقف يحاسبه ابن عمه على وصحبه الأماجد ابوذر الغفاري ، وعبدالله بن مسعود ، وطلحة بن عبيد الله ، ولم تكن ماجد هؤلاء عليه في هيبات الأمور ، بل تناولت أخطر مايقع فيه حاكم من خطأ ، ألا وهو فساد المال ، وسوء التدبير وقفوا جميعا يحاسبونه على ايوائه الحكم بن العاص بن أمية طريد رسول الله وطريد خليفته أبي بكر ، ويحاسبونه على إقطاعه فدك لمروان بن الحكم وفدك قرية صدقة ، ويحاسبونه على إقطاعه مهرقة للحارث بن الحكم ومهرقة موقع في شرق المدينة أوقفه الرسول (ص) لتكون مصلى ومخرجا للأضحى والفطر لعامة المسلمين ، لاتحبس ولايؤخذ عليها

الكرى . ويحاسبونه على إعطائه من مال المسلمين أربعمائة ألف درهم لعبدالله بن خالد بن أسيد ومائة ألف درهم للحكم بن العاص . ويحاسبونه على رفضه أن يقيد عبيد الله ابن عمر بن الخطاب لقتله الهرمزان بأبيه عمر بل وقتله ابنين لأبي لؤلؤة الذين علما بأن الخروج قصاص . ويحاسبونه على عزله لعمال عمر بن الخطاب ليولي مكانهم أهله من بني أمية مثل انتزاعه عمرو بن العاص من مصر ليجعل عليها الفاسق عبدالله بن سعد بن أبي سرح وانتزاعه سعد بن أبي وقاص من الكوفة ليولي عليها الوليد بن عقبة بن أبي معيط وهو أكثر فسقا من عبدالله بن سعد .

فماذا كان رد الخليفة عثمان ؟ بدأ ولا يتسبب (يعني) معارضيه ما استطاع إلى ذلك سبيلا يعني عامر بن عبد قيس من البصرة للشام ليكون تحت عين معاوية ويعني أبا ذر الغفاري إلى الربذة خارج المدينة ثم وقف من بعد في الناس خطيبا ليقول « هذا مال الله أعطيه من أشاء وأمنعه من أشاء . فأرغم الله أنف من رغم بعد » واثار ذلك القول ثائرة عمار بن ياسر فوقف يقول « أنا أول من رغم بعد من ذلك » . فما كان من الخليفة إلا أن قال « لقد اجترأت علي يا ابن سمية » وقد رأى عثمان بني أمية في تلك الإشارة أنهم يستعدون علي ابن ياسر (وأن ياسر في الحبشة) فانهالوا ضربا على صنديد الإسلام وسيفه البتار حتى غشي عليه وهو يردد : « ماهذا بأول ما أوذيت في الإسلام » .

فما الذي يعني نجاح المسلمين من سبيل لمحاسبة أميرهم الذي تبيعوا طوعة غير العنف ؟ ما الذي بقي لهم غير أن يجمعوا أمرهم عساه ويتوجهوا لعزله ؟ وهكذا جاءوه من كل فج جاء الأشتر النخعي في مائتي راكب من أهل الكوفة . وجاء حكيم بن جبلة في مائتين من أهل البصرة وجاء محمد بن أبي بكر الصديق في ستمائة راكب من أهل مصر جاءوا جميعا يستعينونه في ضربه أصحاب رسول الله مثل عمار بن ياسر ومثل عبدالله بن مسعود الذي خالفه على جمعه القرآن على حرف كما جاءوا يستعتبون على استعماله السفهاء من أهله وتبديده مال المسلمين وطلت الرسل تتبادل بينه وبين خصومه حتى وقعت واقعة الكتاب المدسوس الذي تبرأ منه عثمان إلا أنه تأبى أن يسلم كاتبه المتكتب على الموتى والأحياء لكي يلقى قصاصه وهكذا لم يعد أمام القوة المعارضة لعثمان وعلى **رأسها بعض كبار الصحابة إلا أن يتسوروا داره ليقتلوه .**

فإن كان هذا هو حال الخليفة الراشد ذي النورين عثمان فما بالك بمن بعده ؟ لقد كانت أم المسلمين عائشة أبلغ تعبيرا عما صار إليه أمر المسلمين يومذاك إذ اطلعت بثياب رسول الله (ص) ونعله وشعرة من شعره وهي تنادي « ما أسرع ماتركتم سنة نبيكم » . ولاشك في أن السؤال الذي يطرأ على الذهن بعد كل هذا الحديث حول الإمامة والخلافة . هو أي تدبير إسلامي ذلك الذي يحسبه « الصحويون » نموذجا مناسبا « للطاغوت » العربي المستورد والرجس الدستوري الوافد ؟ ولن تفيد في الرد على هذا السؤال المراوغة . كما لن تفيد دعوة الدكتور الترابي التي أحد يطالعنا بها أخيرا وهو يقول بأنه يسعى لإقامة دولة

كدولة النبي في المدينة . فلا هو بالنبي ولا السودان بالمدينة . ولا واقع العالم الذي نعيش فيه هو واقع القرن الأول من الهجرة وعلى ي فن المدينة ليست هي الرمل والحصى والنخيل ، إن المدينة التي ظل الإيمان يزرر إليها كما تزرر الحبة إلى حجرها هي النبي المعصوم الذي لم يعرف عنه الكذب ، ولم تعرف عنه المداهنة ، ولم يبعض شيئا في حياته مثل النفاق وهي أبوبكر الصديق الذي خرج إلى متجره يوم أن ولي حتى لايكلف عامة الناس ثمن قوته ، وما أتاه عن هذا إلا إلحاف عمر وعلي وهي عمر بن الخطاب الذي حاسب ابنه الرجل العادي وقد فشت له فاشية ، وماكسب ابن عمر ما اكتسب إلا بجهده وعرقه وماله فالمدينة هي القيادة القدوة وهي مكارم الأخلاق ولم يعرف بين رجالات المدينة من صحب رسول الله من شغلته الدنيا بأكثار الذهب والفضة علما بأنهم جميعا قد قرأوا القرآن وتعلموا منه « أحل الله البيع وحرم الربا » شعار اليوم عند « الصحويين » في مصارفهم « الإسلامية » وقد قلنا من قبل بأنه إن كان على المسلم العادي تجنب المكروه فإن على القدوة أداء المستحب ، كما لم يعرف من بين أهل المدينة ، صحب الرسول الأبرار ، الرضا بالهوان على الناس ، أو الصمت عما الحق بهم من أذى حتى وإن جاء من صحابي مبشر بالجنة وأمامنا قصة مصرع عثمان .

ولأجل كل هذا يظل السؤال قائما ما ظل دعاة الإسلامية الجديدة وعبدة النصوص الفقهية المتيبسة وأسرى التجارب التاريخية التي تجافي الواقع المعاصر - يؤكدون أن دواءنا الشافي هو تلك النصوص والتجارب

حقوق الانسان بين المراوغة واجتهاد الادعياء

ولنترك قضية الإمامة والسياسة جانبا لنتناول الموضوعين الآخرين اللذين أشرنا لهما في معرض تناولنا لبعض القضايا التطبيقية في إطار الدستور الإسلامي لعام ١٩٨٤ م الموضوع الأول هو الحقوق الأساسية للمواطن ويعنينا منها على وجه التخصيص الحقوق السياسية فكثيرا مايردد دعاة « الصحوة » بمنطق رد الفعل ، إن الإسلام قد عرف حقوق الإنسان قبل أن تعرفها مواثيق حقوق الإنسان ، وكأن الموضوع هو موضوع مفاضلة أو مباهاة بيد أن الذي نحن بصدده هو تقرير حقيقة مفادها أن صراع الإنسان ضد التسلط والطغيان ، عبر التاريخ ، من أجل توفير كرامة الفرد ، أيا كان جنسه ، ولونه ، وعنصره ، ودينه ، قد توج بميثاق ارتضته الإنسانية منهاجا ، ألا وهو ميثاق حقوق الإنسان فعندما نتحدث عن أن الإسلام قد استوعب كل هذه الحقوق يسعى لنا أن نبين ما الذي نعنيه بهذه الحقوق وأي أحكام في الإسلام تلك التي إليها نشير ؟ فالحقوق السياسية التي نتحدث عنها تتضمن حق المواطن غير المسلم في الحكم وفي اختيار الحاكم في وطنه ويتضمن حق المرأة - مسلمة كانت أو غير مسلمة - في ولاية الحكم والقضاء في وطنها ، ويتضمن مبدأ التعايش السلمي مع الآخرين ، كانوا أهل كتاب أو كانوا ملاحدة وعبدة للأوثان ومن الجانب الآخر فالإسلام هو إما مبادىء أصولية هادية

وردت فى كتاب منير وسنة مطهرة ، أو أحكام شرعية محدده اجتهد فى تفسيرها الفقهاء وهم يعملون الذهن لتبيان هذه المبادىء ، أو تجارب مؤسسيه ابتدعها الحكام وهم ينسبونها للإسلام إن صدقا وإن كذبا .

وتشير قراءتنا للتاريخ السياسى الإسلامى إلى أن مؤلفات الفقه الدستورى قد ركزت أكثر ماركزت ، فى هذا الشأن ، على حقوق الأقليات غير المسلمة فى دار الإسلام وقد ظلت هذه الحقوق لاتتعدى حرية الاعتقاد وأداء الشعائر ، وإباحة ماهو محرم على المسلمين مثل الخمر ولحم الخنزير ، وأمن هذه الاقليات فى رحاب الدولة المسلمة أما الحقوق السياسية التى نتحدث عنها (الولاية ، اختيار الحاكم ـ القضاء) فلم تكن محل بحث بالنسبة لهذه الأقليات تماما كما لم تدر حقوق المرأة السياسية بخلد واحد من هؤلاء الفقهاء وإن جاز لنا أن ندرك مبرر هذا الفهم لحقوق الإنسان السياسية فى إطار الدولة الإسلامية الشاملة وواقعها التاريخى آنذاك فإن ذلك الفهم لايتفق بحال مع واقع العصر الذى نعيش ، ومع هذا فقد كان هذا الفهم المنقوص للحريات السياسية ، أى باعتبارها حقوق ممارسة الشعائر ، هو فهم نميرى لحقوق غير المسلمين فى دار الإسلام

تحدث « الإمام » النميرى أمام المؤتمر الإسلامى بالخرطوم (الأحد ٢٣ / ٩ / ١٩٨٤ م) ليقول « سيواجه الكثيرون منكم بأسئلة كثيرة عن حقوق الإنسان وحقوق غير المسلمين فى دولة تطبق الشرع وتحتكم للقرآن فتعلموا أيها الأخوة أن دولة الإسلام هى فى الواقع دولة حقوق الإنسان قبل أن يعرف العالم تلك الحقوق ويدرك معانيها السامية » ثم استشهد بقوله تعالى « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء ، واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا » (النساء ١) « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير » (الحجرات ١٣) والآية الأولى تتحدث عن انتساب الناس أجمعين لأصل واحد وتدعوهم إلى ألا يتعدوا حدود الله فى الحفاظ على رحم القربى والانسانية والله على كل حفيظ ، أما الآية الثانية فتحدثنا أيضا عن اتحاد النسب بين الناس ، وتحض على التعارف والتحاب فيما بينهم وتفاضل بين بعضهم وبعض بالتقوى ، وجماع التقوى هو العمل لمرضاة الله فالذى قالت به الآيتان مبادىء عامة أساسية حول المساواة ، ونبذ التمايز العرقى والجنسى ، والتوكيد على أن قيمة المرء بعمله إلا أن هذه المبادىء السامقة لابد لها من أن تمارس وتأسس فى كل عصر وزمان حسب مقتضيات ذلك العصر والزمان ترى ماهى ترجمة إمام السودان لما استشهد به من أى الذكر الحكيم ؟.

ذهب الإمام المجتهد للقول « سيسألكم الناس عن حقوق غير المسلمين فقولوا لهم إنكم ماوجدتم كنيسة هدمت ولا ديرا قفل ، ولا صلاة حرمت ، ولا حرية كتمت ، انقلوا عنا إننا مافرقنا بين مسلم وغير مسلم فى معاملة ، ولافرقنا بين

المواطنين بالدين أو اللون أو العرق ، لأن نبينا الكريم يقول « كلكم لآدم وآدم من تراب » ولأن ربنا عز وجل يقول « لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين » (الممتحنة ٨) ولا أحال أن الذين تحدثوا عن حقوق غير المسلمين في السودان هم رجالات الكنيسة السودانية الأسقفية منها والقبطية مثل الأب كلمنت جاندا أو القس راضي إلياس حتى يقصر الحديث عن الكنائس والأديرة الذين تحدثوا عنها هم رجال مثل ابل البر وجوزيف لاقو جير خاطبا نميري عقب مشروع تعديل الدستور الذي يجعل الرئاسة وقفا على المسلمين ، وبالتالي يحرمها على غير المسلمين ولن نفيد كثيرا مثل هذه الشروعة في معالجة الواقع الاجتماعي والسياسي نقول هذا بالرغم من إدراكنا أن نميري كان قاصرا حتى في تطبيقه لما يقول به الإسلام الفقهي التقليدي حول حقوق غير المسلمين فقد ذهب هو وقضاته إلى حد العامل الكنسي مبارا سانيا لجبارة الخمر علما بأن هذا الفقه التقليدي لاينهى عن هذه الجبارة بل يجعل المسلم غرما إن أنفق عن قصد مايملكه غير المسلم مما يحله له دينه مثل الخمر والخنزير حد مبذرا سانيا وعزره ولاتعزير مع الحد وكان « الإمام » وقضاته قاصرين أيضا عندما قضوا بالحد على وزير الاقتصاد في دولة شفيقه هي عينيا بيساو كان قد وفد إلى بلادنا زائرا للمصرف العربي للتنمية في أفريقيا وقد اقتيد الرجل من مطار الخرطوم بعد أن أعلن طواعية لرجال الجمارك حيازته لقنينة صغيرة بخمر من العينات التي تهديها شركات الطيران لركابها وأوشك الحبس قبل أن يبقر صبيحة اليوم التالي ليجد علينا أمام واحد من قضاة التفتيش وكان الرجل كريما عندما بلغ مضيفه في المصرف بأنه لايريد أن يثير ضجة حول الأمر احتراما لبلد افريقي وقوميته وقد كان في مقدوره أن يؤلب حكومته ويولب المصرف المضيف باسم الحصانة التي توفرها الدولة له . إلا أنه آثر ألا يفعل مافعلته دول السوق الاوربية المشتركة وهي تقيم الدنيا حول الحكم الذي صدر ضد العامل الكنسي سابقا حتى اضطر « إمام » أهل السودان إلى العفو عنه وإطلاق سراحه « استجابة للوساطة الكريمة » ولم يوضح الإمام المجتهد لعامة المسلمين وهو الرجل الذي قال بأن لاشفاعة في حدود الله أي عرف هذا الذي أباح له العفو عن حد لاشفاعة فيه إن كان مبتغاه ومبتغى قضاته وفقهائه هو حقا تنفيذ شرع الله وإن كان الحكم الذي أصدروه هو فعلا تنفيذ لأحكام الله وشرعه .

وعلى أي فإن كانت الحقوق لغير المسلمين هي الحقوق السياسية لا حق إقامة الشعائر ، وإن كانت حقوق المرأة التي نعني هي حقوقها السياسية التي تشترك فيها مع الرجال ، وليس فقط توفير الإسلام لها كأم وروح حصان تقر في دارها فإن الأمانة الفكرية تقضي بأن يجابه فقهاء « الصحوة » هذه القضية مجابهة صريحة لا التواء فيها فحكم الإسلام في ولاية الكافر على المسلم حكم واضح وصريح يجد قوله تعالى « لايتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه وإلى الله

المصير » (آل عمران ٢٨) فلا ولاية لكافر على مسلم ، ولا موالاة بمسلم لكافر إلا حيطة وتقية أما حول حقوق النساء فإن عموم النص القرآني واضح لا لبس فيه هو الآخر « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض » (النساء ٣٤) .

لقد كان أبو الأعلى المودودي أكثر صدقا مع نفسه ومنطقه الفقهي عندما قال بعدم جواز ولاية النساء وأنكر على غير المسلمين الولاية وحق الاختيار لها في الدولة المسلمة بيد أن في مقدور أبي الأعلى أن يفعل هذا في دولة لايزيد عدد غير المسلمين فيها على بضع مئات من آلاف الهندوك والبوذيين إلا أن هذا ليس هو حال إندونيسيا ، أو ماليزيا ، أو السودان .

إن محنة فقهاء « الصحوة » الإسلامية في السودان هي الجرح الكبير الذي أوقعوا أنفسهم فيه بإرادتهم فقد انطلقت دعوتهم من منطلقين الأول هو إدانة كل إنجازات الإنسان الحضارية باعتبارها جاهلية وطاغوتا وأمامنا المقولات الكثر التي أوردناها حول القانون والنظم الدستورية ، والأسماء والمسميات مثل الديمقراطية والاشتراكية والتي ، هو الزعم بأن هناك بديلا مؤسسا إسلاميا لكل مايمس حياة الناس ، وأن هذا البديل ليس بأمر يستنبط من مبادىء الإسلام الهادية وإنما ينقل من أحكام الفقه الموروث من العصر العباسي ، أو من المؤسسات التاريخية التي عرفها المسلمون في دولة المدينة دون وعي بأن اقتلاع هذا الفقه وهذه المؤسسات من واقعها التاريخي يفقدها كل محتواها وكانت دوافعهم على هذا ، أو على الأصح دوافع أعلنهم ، دوافع سياسية ، فهم يريدون بالأولى تأكيد وضع فكري متميز دون أن يبدعوا للناس اجتهادا فكريا يؤصل المعاصرة في التراث وعلى النقيض أنكروا المعاصرة واحتزلوا التراث خارج إطاره التاريخي ، يقول هذا بالرغم من أن إلغاء إنجازات الإنسان هذه إنما هو إلغاء لفظي ديماجوجي لأن إخواننا الصحويين ، كما قلنا يعيشون إنجازات الطاغوت ومكتسبات حضارته في كل حلهم وترحالهم ومن الجانب الآخر يريدون بالثاني استخدام الدين كسلاح لإرهاب الخصوم فالاعتراض على توجههم والذي لايعدو إطلاق صفة « الإسلامية » على مؤسسات مستحدثة أو تأكيد موقف سياسي وخيار اقتصادي معين (حماية الملكية الخاصة) أو نقل أحكام من الفقه الموروث لاتمت للواقع بسبب الاعتراض على أي خيار سياسي من هذه يصبح خروجا على شرع الله ، وبالتالي فهو زندقة كما أن الخلاف حول صلاحية تطبيق بعض الأحكام التي ينادون بها يصبح كفرا صريحا وتعطيلا لحدود الله ومع هذا فلم يملك واحد منهم أن يقول بأن في تعطيل عمر لحد السرقة لضرورة خروجا عن الإسلام إننا لا نظلم أحدا عندما نقول بأن الأولى تنم عن عري فكري فاضح ، وإن في الثانية مطنة نفاق من جانب الذين يكتمون الحق وهم يعلمون ، وإن كليهما مبعث هوس وتشويش فكري على عامة الناس وفي واقع الأمر فإنه كلما طغى الجمود الفكري ، واحتد التهارش بين الناس حول الدين استهمت الطرق عليهم

وصاروا في حال وقد كانت هذه هي محنة الإسلام في عهوده المتأخرة حتى عهد النهضة ولعل أبلغ تعبير عن هذه الظاهرة هو قول الإمام محمد عبده « إنه عندما بدأ الضعف يظهر بين المسلمين بسبب الجهل والجمود على القديم حدث الغلو في الدين ، وثارت الفتن بين الناظرين فيه ، وسرت عدوى التعصب بينهم . وسهل على كل واحد منهم ، لجهله بحقيقة دينه ، أن يرمي الآخر بأدنى شبهة بالكفر والزندقة وكلما ازداد جهلهم بدينهم زاد نفورهم من العلم والنظر . (الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية) ولهذا كله نرى أن هذه المراوغة والاحتياط لايعبران إلا عن حقيقتين ، أولاهما هي المكابرة في إنكار حقائق العصر وتبيينهما هي العجز الفكري المزري عن التدليل على حقيقة أخرى ألا وهي صلاحية الإسلام لكل عصر وقد أصيب بأعراض هذا الاحتياط حتى بعض المتفقهين في دينهم فعندما سئل ، مثلا ، الشيخ صديق عبدالحي رئيس مجلس الإفتاء حول حقوق الأقليات في الدولة المسلمة (الصحافة ٢٥ / ٩ / ٨٣) أجاب بقوله « الدولة الإسلامية طوال عهودها كانت توجد بها أقليات غير مسلمة ولم تكن تلك بمشكلة ولن تكون والقوانين الصادرة ستسري على الجميع أو على كل من يسكن الأقليم » والحديث عن الأقليات نفسه حديث غريب فليس في السودان السياسي أغلبية مسلمة وأقلية غير مسلمة ، هناك مواطنون سودانيون تدين أغلبيتهم بالإسلام ويدين جزء منهم بالمسيحية ويعتنق بعض آخر ماهو وثنية بحكم الإسلام وعندما يتحدث الفقهاء عن غير المسلمين في الدولة المسلمة فإنما يتحدثون عن مجموعات لاتمثل جزءا من الكيان السياسي للدولة ولايربطها بتلك الدولة غير رعاية وحماية توفرها لهم الدولة المسلمة بموجب عقد معلوم باعتبارهم إما مستأمنين أو معاهدين ، وكان الإسلام كريما في حمايته هذا النفر ففي قول الرسول في الصحيفة « ألا من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة » وقد أوصى عمر الخليفة من بعده - أي عثمان - بأهل الذمة خيرا ومع هذا فإن ثمن الحماية والرعاية التي يتلقاها هؤلاء الذميون هو الجزية يدفعونها وهم صاغرون ولذا سميت الجزية بالصغار والجزية عند الحنفية والمالكية بديل عن قتلهم ، وعند الحنابلة والشافعية بديل عن قتلهم وإقامتهم في دار الإسلام وقد أفردت الدولة الإسلامية منذ صحى الإسلام لأهل الجزية ديوانا عليه كاتب خاص يسمى كاتب الذمم وقد ذهب ابن القيم إلى حد القول بأن الجزية خراج مضروب على رؤوس الكفار إذلالا وصغارا ولعل قسوة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في الحكم على الذميين ، وهما من أكثر فقهاء السلف تقدما وتوسعة في الأحكام ، يعود إلى تأثرهما بواقعهما التاريخي ، فقد عاشا فترة الهجمة الصليبية على ديار الإسلام مع كل ماتبعها من اعتداء على مقدسات المسلمين .

إن الدولة الإسلامية لاتعرف إلا أمة واحدة وهي أمة المسلمين أما من عداها فهم تبع ، لهم الرعاية والحماية متى ما استأمنوا في حماها . أما الدولة القومية فهي دولة المواطنة ، ودولة الجنسية ودولة الحدود الجغرافية ، وكل هذه مقومات للدولة مستحدثة ، فأبل البر السوداني ليس هو بجبله بن الأيهم حتى يجير بين

الإسلام والحرية أو العودة إلى دار الحرب لأنه مواطن صاحب حق فى الأرض وفى الحكم ، بل إنه احتل فى هذا الحكم أعلى مراتبه وديبكا كنجور أو نوبة الميرى ليسا كأهل إيلباء حتى يعطيهم إمام السودان أمانا لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم . فهم الاخرون مواطنون أصحاب حق فى الأرض وفى الحكم

ومرة أخرى أوقع الصحويون أنفسهم فى حرج بالغ إزاء هذا التناقض والذى لاتفيد معه المراوغة وقد وقع فى نفس هذا الحرج من قبل الدكتور الترابى إبان اجتماعات لجنة الدستور فى نهاية الستينيات عندما جابهه المرحوم موسى المبارك بسؤال حول النص الدستورى القائل بأن يكون رأس الدولة فى السودان مسلما ، إن كان ذلك النص يعنى مشاركة غير المسلمين فى انتخابه أجاب الدكتور الترابى بقوله « ليس هناك مايمنع فالدولة تعتبر المسلمين وغير المسلمين مواطنين » وهنا أسرى له النائب فيليب عباس غبوش متسائلا إن كان من حق المواطن غير المسلم أن يكون رئيسا للدولة ، فدار من بعد الحوار التالى

الترابى الجواب واضح ياسيدى الرئيس فهناك شروط أهلية أخرى كالعمر والعدالة مثلا وأن يكون غير مرتكب جريمة . والجنسية وما إلى مثل هذه الشروط القانونية .

الرئيس السيد فيليب عباس غبوش يكرر السؤال ثانيا (وواضح أن الرئيس قد فطن إلى أن الإجابة لاتمت إلى السؤال بسبب)

غبوش سؤالى ياسيدى الرئيس هو نفس السؤال فهل من الممكن أن يختار (رجلا غير مسلم) ليكون رئيسا للدولة ؟

الترابى : لا ياسيدى الرئيس .

وواضح من هذا التردد مدى الحرج الذى أحس به المجيب إزاء استجواب السائل مبعث الحرج ، كما قلنا ، هو الحيرة بين مقتضيات الواقع السياسى الذى نحياه ، والمأزق الفكرى الذى أوقع الإسلاميون أنفسهم فيه عندما أرادوا أن يقسروا على هذا الواقع أحكاما ومؤسسات تاريخية لاتتفق معه ولاتحور أحكامها عليه وتذهب المغالطة مذهبا عظيما عندما يتلفع هؤلاء الدعاة بالقول بأن هذا الواقع السياسى لن يتيح ، على أى حال ، لغير المسلم بأن يصبح رئيسا للدولة بحكم وجود الأغلبية المسلمة ، ومصدر المغالطة هنا هو أن القضية المطروحة هى قضية مبدأ لا موضوع آلية انتخابية يتحكم فيها واقع الجغرافيا الإنسانية ، فليس ثمة احتمال ، مثلا ، أن يصبح الزنجى رئيسا للولايات المتحدة ، ومع هذا فما هو الحال إن نص الدستور الأمريكى على أن يكون رئيس الدولة من البيض وهم الأغلبية ؟.

ويحملنا هذا الحديث إلى النقطة الأخيرة الا وهى دور الجيش فى الدولة ، خاصة والدولة القومية لاتعرف جيوشها إلا دورا واحدا هو الحفاظ على وحدة البلاد ، وسلامة أراضيها ، وحماية نظام حكمها ، وقد شهدنا كيف أن الدستور

المعدل والتعديل الإضافي الخطي الذي أورده الدكتور الترابي يضيف لجيش السودان واجبا آخر هو الجهاد في سبيل الله وقد كثر الحديث أخيرا حول الجهاد إلا أنه كلما اعترى الناس خوف وانتابهم هلع من ترداد هذه الكلمة (وقد وقع باسمها أذى كثير لا يبرره دين ولا خلق ويكفي ما اشرنا إليه من حروب فتنة الإسلام الكبرى) أسرى من يقول إن الجهاد في الإسلام مراتب . فهناك جهاد اليد ، وجهاد اللسان وجهاد القلب . وهذه . بلا شك حقيقة لامرية فيها إن عناها قائلوها فما أكثر ما أدى خصوم الإسلام دينا باعتباره دين سيف وفتح وغزوات فلم يكن السيف هو واسطة الإسلام الوحيدة للوصول إلى قلوب الناس ، وإنما وفر الإيمان في قلوب أكثرهم بفضل الحكمة والموعظة الحسنة وفي واقع الأمر فإن أكبر جهاد دعا له الإسلام هو جهاد النفس ويحدثنا ابن القيم عن مراتب الجهاد أربع وهي جهاد النفس ، وجهاد الشيطان ، وجهاد الكفار والمنافقين ، وجهاد الظلم والبدع ، فأي لون من ألوان هذا الجهاد في سبيل الله هو ذلك الذي يدعو له جيش البلاد بطائراته ، ودباباته ، وخيله ، ورجاله ومن فوق كل هذا رعيه الأوكس له على عهد « الصحوة » الإسلامية . ولا نحسب أن أية واحدة من هذه الآلات ستجاهد جهاد قلب ولسان أو أن مدربيها سيجاهدون بها الشيطان أو البدع ، فلجهاد النفس سلاح هو قرعها عن فتنة المال والولد . ولجهاد البدع سلاح هو النهي عن المنكر والقدوة الحسنة . ولجهاد الظلم سلاح هو قولة الحق أمام الجائرين . ولجهاد الشيطان سلاح هو حجر النفس عن الهوى وسوء الظن بالله فمن الخير إذن أن يسمي الناس الأشياء بأسمائها إن كانوا حقا يعنون ما يقولون . وإلا فكفى مراوغة وابتذالا للدين .

تعديلات بخط الدكتور الترابي على الدستور الاسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم : خاطرة لمشروع الدستور

الديباجة : ([illegible])

- [illegible]
- [illegible]
- [illegible]
- [illegible]
- [illegible]

المادة ١ : [illegible]

- [illegible]
- [illegible]
- [illegible]
- [illegible]

٢ - [illegible]

- [illegible]

٤ - [illegible]

٨ - [illegible]

١٠ - [illegible]

١٦ - [illegible]

١٨، ١٩ - [illegible]

٢٢ - [illegible]

المادة ٢٩ (إضافة مقومات اقتصادية) مثلا

- [illegible]
- [illegible]
- [illegible]

٢٠ [illegible]

٣٠ [illegible]

٤٠ [illegible]

١٧ [illegible]

٥٠ [illegible]

٥٨ [illegible]

باب [illegible]

- [illegible]

- [illegible]

- [illegible]

- [illegible]

- [illegible]

- [illegible]

- [illegible]

٥٩ باب [illegible]

- [illegible]

٥٩ [illegible]

٥٩ [illegible]

٦٥ [illegible]

٦ [illegible]

٦٨ [illegible]

٧٠ لا يجوز [illegible] بسبب اشتباه [illegible] ٥٤ : [illegible] والحالة [illegible] أو بسبب [illegible] قضائية (أو [illegible])

[illegible] (أو [illegible] مشابه [illegible])

[illegible] في غير حالة التلبس .....

[illegible] الجريمة [illegible] والجريمة [illegible] وهو .....

[illegible] مع البقية [illegible]

[illegible] إقامة [illegible] والحدود وهو ...

٨٥ تنفيذ صيغة [illegible] وهو [illegible] والتزاما بالشرع تم [illegible]

٨٨ [illegible]

٩٠ [illegible]

[illegible]

[illegible]

٨٣ ٨٢ [illegible] : [illegible] الإدانة [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

١١٠ [illegible] في [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

١١٨ [illegible]

١١٩ [illegible]

١٢٠ [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

١٢٨ [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

١٢٩ [illegible]

١٣٠ [illegible]

١٣١ [illegible]

١٣٢ [illegible]

١٣٣ [illegible]

١٣٤ [illegible]

١٣٥ [illegible]

إن أهم تحولات أهم يطرأ على مقومات الحياة ودرس الحالة وتشريعه هو تعقيد الحاجة إلى الاستعداد
في المشروع والتنفيذ وعلى الحياة ودرس الحرفة والتجربة إلخ

إدخال معان دينية جديدة

إدخال معان جزئية

ترقية لغة الخطابات

- إلى مثل وعلى الجامع العام - وهنا أيضا مستقلة

- ... بالنسبة لإنشاء المشروع إلى تأسيس الكل الإنساني العام ... تنشئ من ... آراء ... المشروع
الدولية الإنسانية لا ... وعلى النظام الصحة والحياة ... في ... ما

- ... ١٨١ ... المنشئ العام أقول:
... الجامع العام ... مثل الجامع العام ... تعيين الأحوال العامة
... الفقه ... وبعد ... المنشئ ... بالدور ... التي تذكر ... العامة

ملاحظة

١. ... النظام ... أيضا ... أن العام ... سيرهم
... المشروع ... المشروع ... . فلذا ... أن ... تقويمه
... نرجع ... في ... مرحلة ... الاجتماعية ...
... في ... جديد ... يعبر ... ويعود إليه

٢. ... الخاطر ... الأولى ... ترتيب ... الاجتماعية
... الثابت ... أزل ... الجامع

الفصل الثامن

القضاء
والحسبة والمظالم

"من منهم الأديب الأصيد الضـ ب الجعـد السرى الهمـام"

"المتنبى"

العدالة الناجزة وشهوة الانتقام :

لن يكتمل الحديث عن السياسة الشرعية دون إشارة إلى القضاء والحسبة والمظالم باعتبارها من أبواب الولايات التى احتلت مكانا بارزا فيما كتبه الفقهاء عن السياسة الشرعية. وثمة أسباب ثلاثة تدفعنا لأن نفرد لها فصلا خاصا. أولها هو أن إدانة النظام القضائى كله، عقب إضراب القضاة، كانت هى النكتة التى ارتكز عليها النميرى لإصدار قوانين سبتمبر. والسبب الثانى هو مقولات الدكتور الترابى المكرورة بأن قضاء الطوارىء هو أقرب قضاء للإسلام. أما السبب الثالث فهو أن الحسبة - وهى ولاية شرعية تستهدف الأمر بالمعروف والضرب على يد الظالمين - أصبحت، على عهد الصحوة، مدخلا لأشرار خاص لم يبح منه أعلن الناس، **فمنهم من أوذى فى ماله، ومنهم من أوذى فى عرضه.**

وتماما كما قال الدعاة بأن القوانين التى كانت سائدة قوانين "طاغوتية" تتعارض مع قيم المجتمع ومؤسساته الحضارية - ولذا فلابد من إلغائها - قالوا أيضا بأن القضاء فى السودان قضاء فاسد يجب اجتثاثه. وقد أفدع النميرى فى وصفه لهذا القضاء فى مؤتمره الصحفى فى الحادى عشر من أغسطس عام ١٩٨٣ الذى أعلن فيه بداية الثورة القضائية مفاخرا بأن أهل السودان لم يفتقدوا القضاء بالرغم من إضراب القضاة الذى دام شهرين. وجاء فى حديث النميرى ذلك قوله بأنه "بعد توقف دام قرابة الشهرين تقريبا لم يفتقد الناس العدل رغم أنه ضرورى كالماء والهواء. وليس ذلك لأن العدل قد فقد مكانته، وليس ذلك لأننا لا نستطيع أن نقدمه للناس وإنما لأن الذى يؤدى لهم ويبيعهم فى أماكنى كان مسخا مشوها للعدل. وإذا كان العدل والقضاء يمكن الشرطى فى المدن فإن عدم وجوده لقرابة الشهرين كافية لموت المدن كله. غير أن هذا الذى كان سائدا فى حال القضاء كان أبعد ما يكون عن الشرطى أو أى عضو حيوى وذلك ظل بعيدا عن الناس، **غريبا عليهم**".

ومضى النميرى للقول بأن مظاهر الخلل القضائى كانت "تتكشف لنا فى أشكال شتى، فهناك أولا التعطيل فى الفصل القضائى الذى أصبح طابع الأداء القضائى، وهناك ثانيا عدم الكفاءة لأن الحجم الأكبر من العمل القضائى كان يؤديه صغار القضاة الذين ينقصهم الخبرة والتجربة. وكانت العدالة بهذه الصورة

تفتقد العدالة وسرعة الإنجاز" (الأيام ١٩٨٣/٨/١٢) ثم ذهب من بعد للحديث عما أسماه بالثورة التشريعية الهادفة إلى رفع مستويات القضاء مادياً وعلمياً لأن الذين "يعطون العدالة" حسب قوله ، "يجب أن يكونوا علماء ومتخصصين وذوي خبرة عالية وأن تكون كفاءتهم ونزاهتهم فوق كل تساؤل وعليه فإن الحد الأدنى لتأهيل القاضي للقضاء ولمحاكمة أية قضية هو ٧ سنوات من الخبرة وهي تعني خبرة قضاة الدرجة الأولى أما قضاة المديريات فالحد الأدنى من الخبرة بالنسبة لهم هو ١٢ عاماً ، وقضاة الاستئناف الحد الأدنى لمؤهلاتهم من الخبرة هو ١٨ عاماً باستثناء رؤساء محاكم الاستئناف الذين اشترط لهم مؤهلات قضاة المحكمة العليا ويلزمهم كحد أدنى من الخدمة ٢٥ عاماً" .

وعلى كل فإن كان إضراب القضاة هو الشرارة التي أشعلت المشكلة إلا أن النميري ، كان يتحدث منذ أكثر من تسعة أشهر سبقت ذلك الإضراب عن ضرورة تحسين أداء الهيئة القضائية عبر ما سماه ببرنامج العدالة الناجزة ولذا فقد جاء برنامج الولاية الثالثة للرئيس متضمناً فصلاً خاصاً حول العدالة الناجزة ورد فيه "إن التزام الثورة باستقلال القضاء أكدته مواثيقها وينص عليه دستورها في صدر أبوابه إذ أن استقلال القضاء هو الضمانة الأكيدة لسيادة حكم القانون وحماية الحريات العامة في حدود القانون . ولتحقيق العدالة الناجزة نأمل في المنازعات وتحديد الحقوق والواجبات دون بطء أو تأخير ومن غير عنت أو تدبير على ضوابط المحاكمة العادلة التي استقرت في وجدان القضاء ولتأكيد استمرار كل ذلك سوف نتمسك في المرحلة القادمة بإصرار على استقلال الهيئة القضائية كما ينص عليه الدستور الذي جعلها مسئولة أمام رئيس الجمهورية مباشرة عن حسن أداء واجباتها وتحدد منا جميعاً كافة أحكام الدستور المتعلقة بالهيئة القضائية كل احترام وتوقير وخاصة الأحكام المتعلقة باستقلال القضاة عند إصدار أحكامهم وبأن لا سلطان عليهم في ذلك إلا سلطان القانون وما تمليه عليهم ضمائرهم الحرة" .

وأورد ذلك الفصل فعلاً أمرين هامين ، حول ما نحن بصدده . أولهما يشير إلى ديوان النائب العام وثانيهما يشير إلى المحاماة فحول الديوان يشير ذلك الفصل إلى أن الديوان هو جهاز الدولة المنوط به صياغة التشريعات وتنقيح القوانين تحقيقاً للعدالة والاستقرار وإزاء هذا فإن واجبه في الفترة القادمة هو إصدار القوانين بعد إجراء الدراسات اللازمة والأخذ بما استقر عليه القضاء في السودان أما حول المحاماة فقد أشار الفصل إلى المادة (٦٢) من الدستور والتي تنص على ضرورة حرص المحامين على صيانة ما حدده الدستور من حقوق للمواطنين ، وأن يلتزم المحامون بشرف المهنة وأخلاقياتها باعتبارها رافداً من الروافد التي تدعم حكم القانون وسيادته وأضاف البرنامج الرئاسي الانتخابي فيما بعد ، بأنه لكيما يتمكن المحامون من أداء واجباتهم هذه لابد من

١ - أن تظل مهنة المحاماة مستقلة لا رقيب عليها سوى أخلاقيات المهنة وشرفها .

٢ إنشاء لجنة من القضاء بشكلها ويرعاها مجلس القضاء العالي لتحديد اخلاقيات المهنة بعد التشاور مع نقابة المحامين . ولوضع القواعد التي تتم بموجبها محاسبة الذين يخرجون عن هذه الاخلاقيات (تحقيقات الايام على شرف حملات الاستفتاء في ١٩٨٣/٤/١١) .

وكثيرا ماسعى الرئيس السابق لتسييس شرعيه قراراته الاسلامية في برنامجه السياسي الذي اقره المؤتمر القومي للتنظيم السياسي وماكان مسعاه ذلك الا ذرا للرماد في العيون فمثلا . القرارات السياسيه التي استمد منها النميري ، فيما ادعى كاذب ، الشرعيه وكلها تؤكد مبدء هام وهو استقلاليه الاجهزة القضائية (لواقف منها والقاعد كما ان تلك القرارات تسير بوضوح ، لا لبس فيه ، الى دور الاجهزه التي تباشر التشريع وواجبها في اعداد التشريعات التي تخضع للدراسه وتحدد بالمصالح العام لدى استقر عليه القضاء في السودان وفيما اعلم فقد احكم نسج ذلك الفصل وصياغته في عهد الرئيس السابق الأ بدر الدين سليمان ، قبل ان يعد الى سدة الخلافة القساوسه الانفاع ليجعلوا الناس الى بدع يجهلها الجسم ويفسادها الطعام

لقد اشرنا في مواقع عديدة الى ان قرارات الرئيس السابق لم تكن تستلهم المواثيق ، والدساتير التي يستمد منها شرعيته ، بالرغم من ادعائه المتكرر بانه يستند في كل مايقرر على هذه المواثيق والدساتير ، وقد ذهبت بعض هذه القرارات إلى حد خرق الدستور ، او تجاوز الميثاق ولم تكن قرارات العداله الناجزة الا واحدة من هذه القرارات وفي واقع الامر فان الدوافع التي املت على الرئيس السابق تلك القرارات الناقلة ، وهي ناقله من اي وجه حدث ـ كانت دوما دوافع ذاتية بعضها سياسي والبعض الاخر شخصي وقد افضنا في الحديث عن الدوافع السياسية وراء التوجه الاسلامي المزعوم ، اما الدوافع الشخصية فقد ظلت تشوبها دوما شهوة التقدمية ومن ذلك مثلا ان النميري قد تأذى كثيرا في عام ١٩٨٢ من حكم اصدره احد قضاة المحكمة العليا ضد واحد من اقاربه عزيز عليه فما كان منه الا ان وجه رئيس القضاء الاستاذ خلف الله الرشيد بمراجعة الحكم وجاء هذا من نفس الرئيس الذي اعلن على الناس في برنامجه الانتخابي تمسكه باستقلال الهيئه القضائية كما نص عليه الدستور بل ذهب ليقول باحترامه لكافه احكام الدستور المتعلقة بالهيئه القانونية خاصة الاحكام المتعلقه باستقلال القضاه عند اصدار احكامهم وان لا سلطان عليهم في ذلك الا سلطان القانون وما تمليه عليهم ضمائرهم الحره وبالطبع ماكان من الا ان الاستاذ خلف الله إلا ان قال للرئيس حامي الدستور بان لا سلطان على القضاة ، في اصدار احكامهم ، الا سلطان القانون والضمير وبالطبع ايضا تظاهر النميري بالرضا الى حين حتى يجمع امره ويبقص بعد قليل لا ليعفي الاستاذ خلف الله الرشيد من منصبه بل ليلغي ذلك المنصب فالرئيس السابق كان راضيا كل الرضا بمبدئ استقلال القضاء طالما وجهت هذه الاستقلالية ضد كل شيء لا قرراته كما كان مؤمنا كل الإيمان بحق القضاء في الحكومة بين الناس دون قيد الا قيد القانون

والصمير طالما لم تمس هذه الحرية القضائية من قريب او بعيد . من تهمه امرهم من الاهل والخلان فعند ذلك يكسر النمر فيه عن انيابه الحادة القاطعة وقد كان هذا هو حاله أيضا في نهاية استعجابات عندما لم يستهوه قرار وزير الداخلية عبدالوهاب ابراهيم بإعتقال شاب ممن تهمه أمرهم اتهم في جريمة قتل . وكان منهم حقا براء وابى عبدالوهاب بالرغم من الحاف النميري في الطلب . ان يطلق سراح المتهم بضمان لأن جريمة القتل واحدة من الجرائم التي لا يجوز فيها الافراج بضمان فهذا هو الذي تقول به قوانين السودان وهذا هو الذي سار عليه العمل في محاكمه منذ أن كانت هناك محاكم للجنايات . وهي قوانين ومحاكم يفترض أن يكون رئيس الدولة هو أحرص الناس على رعايتها وكعهده دوما تظاهر النميري بالرضا ثم انقض من بعد لا ليعفي الوزير من منصبه فحسب بل وليأمر بحل وزارة الداخلية كلها وإلحاق البوليس برئاسة الجمهورية ليكون تحت إمرته المباشرة

البطل الواحد .. والكومبارس

إن الذين عايشوا الرئيس السابق عن كثب والذين حرصوا على التحليل الموضوعي لقراراته المرتبكة المرتشكة ليدركون جيدا تأثير استشيخ المعقد لنفسيته على كل عملية صنع القرار في السودان وقد طلب تلك القرارات تتأرجح بصورة متدولية بين الترغيب والترهيب وبين العطاء الوارف المفسد والانتقام لضاري المدمر ولا نغالي إن قلنا بأنه ماكان يدور بخلد الإمام المعطاء وهو يخلع على الناس الحلل السنية ويجود عليهم بمدر الدراهم والدنانير اثر هذا على سياساته الاقتصادية والمالية كما لا نغالي إن قلنا بأنه ماكان في خلد الإمام المنتقم خلال تحطيمه العاصف للمؤسسات . والتي جسدها رموزا لأشخاص . اثر هذا التحطيم على سلامة الحكم وحسن الإدارة فهذا هو الإطار الذي يجب أن نفهم فيه انقضاض النميري على القضاء

لقد كان إضراب القضاة هو القشة التي قصمت ظهر البعير وكان البعد الانتقامي ، في نسيج تلك الشخصية المعقدة هو البعد الغالب على عملية صنع القرار ومع هذا فقد كان لابد للرئيس الماكر من فرصة لالتقاط الأنفاس قبل ان يوقع ضربته القاصمة في حلبة الملاكمة تلك ولذا فقد حرجت قراراته التي أنهى بها أزمة إضراب القضاة في ثوب من السرعة فتسبب أسهم كثر في حياكته وما أراد منه النميري إلا ذر الرماد على العيون وحفظ ماء الوجه . والهاء الناس بما يتلعبون به الى حين استغل الرئيس السابق قراراته بما حسبه إعداقا على القضاة . أو بتعبير اخر أعدق على من بقي منهم بصورة أكثر مما كان بعضهم يحتسب أو كان بعضهم الاخر يطالب (اضراب صغار القضاة في عام ١٩٨٠) . علما بأن إضراب القضاة ابتداء كان إضرابا من اجل مبدأ لا إضرابا من اجل مطالب مهنية مادية ثم ذهبت القرارات من بعد لتتناول قضايا مثل . ترقية المهنة القضائية ، والتعليم القانوني ، والتدرج الوظيفي ، وحماية أخلاقيات المهنة وكان

ب من هذه القضايا كان مرأ جديدا على الدولة ولم يبس " الإمام " المعطاء الأخوه المحامين في فيض كرمه وإغداقه فقد قرر اعفاءهم من ضريبة الدخل على أن يدفعوا ضريبة شكلية هي الدمغة ولا ريب في أن العدالة الإسلامية . في دولة الصحوة" تقول بأن من عنده يعطى ويزاد فقد طبق من قبل لغاء ضريبة الدخل هذه ، والتي يدفعها الموظف الصغير ، والعامل الاجير ، على المصارف الإسلامية فأرى بفضل هذا الإلغاء من اثرى من " الصحويين " ومبلغ ظنا ان هذه الضرائب تمثل حرجا اساسيا فيما تنفقه الدولة على " المسائل والمحروم" ولبب الفيض الخاتمي " الإسلامي " وقف عند هذا من ذهب الأريحية سيف الدولة فارس بني سودان لان يحرر العطاء لذين شاركوا في حيكة تلك المسلل محاميهم ، وقاضيهم ، ومستشاريهم فتلقى كل واحد منهم شيكا بمبلغ يزيد على الخمسة عشر الف جنيه قبلها المناضلون حماة الشرعية حامدين شاكرين فهي حسنة من عند الله ومنحة كريمة من ولي النعم" ويقول للامانة بأن وحدا فقط من الحاكة هو الذي رد شيكه شاكرا وهو يقول " ما قمت به كان لوجه الله تعالى " ذلكم الرجل هو عوض الجيد مما بعث السرور في نفس ولي النعم فجازاه جزاء وفاقا بتعيينه وزيرا وكان من بين هؤلاء نقيب المحامين مرغني النصري لذي تسلم شيكه حامدا شاكرا .

وعلى ي فقد اجتمع النميري بثلة من العاملين في الحقل القانوني بقاعة الصداقة بالخرطوم في العشرين من يونيو ١٩٨٢ فيما سمي لجنة مرقية وتدهل القانونيين وتمثل لمحافظة على اخلاقيات المهنة لمنبثقة من اللجنة القومية التنفيذية لوضع استراتيجية العدالة الناجزة وأوردت الصحف ان تلك الاجتماع قد قرر بعد استعراض المهام الملقاة على عاتقه تشكيل لجان ثلاث لتضطلع **بالدراسة التفصيلية لمهام اللجنة الا وهي**

١ ـ لجنة الالتزام الخلقي وضوابط ممارسة مهنة القانون ويرئسها نائب العام السيد الرشيد الطاهر يعاونه السيدان مرغني نصري نقيب المحامين واحمد **عثمان السباعي مستشار رئيس الجمهورية**

٢ لجنة تدريب العاملين ويرئسها الدكتور عثمان سيد احمد يعاونه الدكتور حسن الترابي

٣ ـ لجنة التدرج الوظيفي والهيكل الإداري ويرئسها وزير العمل السيد بدر الدين سليمان يعاونه الدكتور يوسف ميخائيل (الصحافة ٢١/٦/١٩٨٣)

كان هذا هو الجو المسرحي الذي اخرجت فيه على الناس مسرحية لثورة التشريعية وهي ملهاة ذات بطل واحد وجماعة من الكومبارس

وقف البطل الأوحد في الحادي عشر من اغسطس عام ١٩٨٣ ليعلن على الناس بأن القضاء قد أثبت انه غير ذي موضوع إذ لم يعتقده اهل السودان خلال غيبة دامت قرابة الشهرين ولو كانت للبطل المثل ذاكرة تعاقب به تلك الذاكرة إلى برنامجه الانتخابي للولاية الثالثة حين تحدث عن استقلال القضاء و احترام

وتوفير القضاة" ولو كان للنطق الممثل الحد الأدنى من الفهم للدستور لأدرك بأن تعطيل واحد من سلطات الدولة الثلاث فرابة الشهرين يمثل انهيارا دستوريا بصرف النظر عن قوة الحاكم على البقاء فوق عرشه ولو كان النطق الممثل يملك الحد الأدنى من الحس التاريخي لأدرك بأن أكثر ما يمس أي نظام حكم هو انهيار هيكل العدالة خاصة إن كانت دعوى النظام الكبرى هي تحقيق الكفاءة والعدل ولكن الذين يعرفون النميري لم يستغربوا كثيرا لمقولته بأن اضراب القضاة لمدة شهرين لم يكن ذا أثر على العدالة . فمثل هذه القضايا المعنوية كالعدالة واستقلال القضاء لا تعني شيئا بالنسبة له بل إن القضايا ذات الانعكاس المادي المباشر على الناس لا تعني ، هي الاخرى ، شيئا بالنسبة له طالما بها لم تمسه مسا مباشرا بمعنى مساسها بشخصه أو بسلطانه فالنميري قد يعنيه كثيرا تمرد الجيش والبوليس لانه قد يقود الى انهيار سياجه الواقي وقد يعنيه أيضا إضراب المهندسين لا لأن المصانع قد تتعطل ولا لأن أجهزة الهاتف قد تخرس في دور العمل ، ولا لأن الكهرباء قد تنقطع عن دور المواطنين ولكن لأن امكانات حمايته الأمنية ستحيد مثل توفير الوقود ، والمواصلات السلكية . كما أن النميري قد تعنيه كثيرا مظاهرات التلاميذ التي يتردد فيها مايتو على سمعه لما قد يؤول اليه من إثارة للاخرين وقد شهدنا كيف أن سلسلة من هذه المظاهرات قد دفعته في يناير ١٩٨٢ لأن يأمر بحل كل الأجهزة السياسية بل يلوح بالاستقالة لولا أن العصافير المذعورة من رحالات الاتحاد الاشتراكي السوداني قد هرعت اليه تثنيه عن عزمه

كانت كل هذه هي مقدمات الرواية في مسرح اللا معقول هذا ما الرواية الحقيقية فقد جاءت في سبتمبر أي بعد شهر واحد من خطاب عسطس الذي حول القضاء فبعد النظر فيما قررته اللجنة حول ترقية القضاء وتطويره مما أسمته الصحافة بالثورة القضائية أراد النميري أن يحيل القضاء حقا الى جهاز غير ذي موضوع ولذا فلم يكتف بتغيير هيكل الهيئة القضائية فحسب بل انه ذلك بتعديل القوانين وأصولها وكما أثبتنا فان هذه الدعوى - دعوى تعديل صور القوانين - كانت فرية كبرى إذ أن أغلب القوانين الموروثة قد بقيت كما هي وأن التغيير الوحيد الذي طرأ على بعضها مثل قانون العقوبات قد اقتصر على جوانب من السياسة العقابية بيد أن دعوى التغيير والتنوير هذه كانت مدخلا مناسبا لابتزاز بعض القضاة من المتهمين في دينهم (بالمعايير النميرية) وقضاء بعضهم الآخر بتهمة عدم التمسك بأخلاقيات الإسلام ثم جسد الهيئة القضائية بحطام رثيث من المتسمين بالإسلام وهكذا فبالرغم من أحاديث النميري حول كفاءة القضاء ، وبالرغم من المعايير التي حددها للخبرة والكفاية المهنية فتح الباب على مصراعيه في مراقي القضاء العليا لأمسخ جاء بهم من جمدة الجمول منهم من أسميناهم - في موقع آخر - بالديناصورات التي خرجت على الناس من متاحف التاريخ الطبيعي وكثير من أولئك لا يمت للعالم المعاصر بسبب ، ولا يعرف من الإسلام إلا حواشيه وطقوسه ، ولا يملك من بضاعة الاجتهاد شروى نقير وعلى أي فلو حكمنا على النميري بمعاييره التي حددها هو لوجدناه قاصرا فمن بين

ستة وثلاثين قاضيا من قضاة المحكمة العليا لم يكمل الفترة الزمنية المحددة لتولي هذا المنصب غير ثلاثة من القضاة المدنيين وخمسة من القضاة الشرعيين

التسويغ الشرعي للبربرية

ثم مضت الشهور ثقالا حتى جاء ربيع عام ١٩٨٤ . إن كان في السودان ربيع جاء أبريل وكان شهرا قائظا في وطن عقربه المصائب وارهقته الكروب كان أبريل شهر غضب وجوع وثورة مختمرة وقطن النميري بحسبه العزيزي بخطر القادم فتوجس شرا خاصة وقد كاد الاضراب باضرابهم الحرى- يرفعون العطاء عن القمقم كان هذا هو الجو السياسي الذي قرر فيه النميري أن يمضي بسياسته الإسلامية المزعومة شوطا ابعد يسدد فيه الضربة القاضية للنظام القضائي كله مستبدلا إياه بنظام أكثر طواعية وموائمة حتى يفسو به على الناس ليرتجزوا فكان إعلان حالة الطوارىء بدعوى حماية الشريعة الإسلامية من مؤامرات "الملاحدة" في الشمال والجنوب ، ومناورات "الفاسقين" في عواصم المدن . وتنكر "المنافقين" في دور القضاء ثم كانت محاكم الطوارىء بدعوى تحقيق عدالة الإسلام الناجزة التي حال دونها "تمحل المتمحكين" "وتردد المترددين" وفي واقع الأمر لم يعن النميري بقوانينه تلك محاربة الإلحاد والفسوق والنفاق وإنما **عنى بها قهر شخوص بعينهم وهدم مؤسسات بذاتها .**

بيد أن أخطر ماصحب تلك القرارات هو الاندفاع المحموم من جانب كثر سعوا لإيجاد المسوغات الشرعية لتلك البربرية الجائحة التي عشيت الناس فخرج نفر تحفزه نوازع السياسة وهو يهلل لتلك القرارات التي حسبت على الإسلام ظلما - لا لسبب إلا لأنها تقلم أظافر الخصوم ، وتعض مصاحع المناهضين ، وتقضي على دابر الأعداء الألداء ولم يعن هؤلاء كثيرا بما في هذه القرارات من زراية بالدين ، وتشويه لوجه الإسلام كما نهض فقهاء كان بعضهم مكان احترام عند الناس يظاهرون بكتاب الله وهم يفترون ، علما او جهلا ، على الله الكذب ملحقين بالدين ابلغ الأذى وهم ينسبون إليه كل تلك البدع التوهاء التي صاحبت قوانين الطوارىء وعلى اي فإن كانت نوازع السياسة قد اعمت البعض عن رؤية هذا الحيف والزيف ، وإن كانت حمية البعض الصادقة للدين (كانوا من الفقهاء الصالحين او العامة) قد حملتهم على التهليل لما حسبوه فتحا إسلاميا عظيما بالرغم من كل ماران عليه من بدع مضلة ، الا أن هناك أيضا أطيافا من البشر اندفعت في حماس قاصف وراء تلك الإسلامية المزعومة وهي ليست من الإسلام في شيء حتى اشراب النفاق في كل حنجرة ، واردهر الرياء في كل اقليم ، وبيع **الكذب في كل منبر .**

ومهما يكن من أمر فلم يعيبنا كثيرا أمر هؤلاء وإنما عنانا أمر أهل العلم وأرباب النهى والدين سنقف عند مقولات بعض منهم وكان من بين الذين انبروا للدفاع عن تلك البربرية الدكتور العالم حسن الترابي وكنا قد سمعناه من قبل عقب صدور قوانين ستمبر يبرر القطع والرجم باجتهاد جعله يساوي بين مسلمي

السودان وأهل بدر (وما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض) . اما الطوارىء فقد قاده الاجتهاد حولها للقول بان للإسلام طوارئه ومن ذلك حكم التيمم في الصلاة في حالة انعدام الماء كما ذهب للدفاع عن محاكم الطوارىء باعتبارها أقرب شيء إلى المحاكم الإسلامية التي لا تعرف إلا القاضي الفرد ولم ينس الدكتور أن يشير في حديثه ذلك إلى الدور "السلبي الذي يقوم به المحامون في تعطيل العدالة اعتمادا على الحيل القانونية التي تتيحها القوانين الطاغوتية" وكما قلنا ، فلم يقلقنا يومذاك ندع صغار القساوسة ولا جهالات كبار المتشعودين وإنما أقلقنا حديثه عن القوانين الاستعمارية الفاسدة وهي نفس القوانين التي تمت **مراجعتها على يده ، وتم طبعها بالعربية والإنجليزية بتوجيه وتصديق منه ، وقدم** لها بتوطئة مهرها بتوقيعه ، ودفع مقابل نشرها ثمانين الف جنيه من القطع الإسترليني النادر - وهو نشر تم بعد مراجعة القوانين لتتماشى مع الشريعة لا قبلها كما أقلقنا أيضا هذا الحديث الحاطم عن القضاء والمحاكمة في السودان

ومما ضاعف من وطأة هذا القلق أن الأستاذ الدكتور نفسه كان قد تحدث بوصفه بائنا عاما ، وعلى أيام هوس العدالة الناجزة ، إلى صحيفة الشرق الأوسط (٨٣/٥/١٧) وهو حديث أشرنا إلى جوانب منه في مقالنا الأول - اشار يقول عن استقلال القضاء « إن استقلال القضاء المتوفر في السودان لا يكاد يكون متوفرا في بعض البلاد المجاورة خاصة وأنها أخذت بالنظام البريطاني في استقلال القضاء وأضفنا إليه استقلالا كاملا لا للقاضي فقط - ولكن للهيئة القضائية التي يعمل في إطارها » فقضاء السودان ، في عرف الدكتور الترابي نموذج للاستقلالية لا لسبب إلا لأنها أخذت بالنظام البريطاني (وهذا فهمنا لقوله خاصة وأنها أخذت بالنظام البريطاني) فكيف يستقيم إذن أن يصبح النموذج البريطاني الذي يحتذى ويباهي به في مايو ١٩٨٣ طاغوتا لا إسلاميا يدان ويباد في مايو **١٩٨٤ . اللهم إن فوق كل ذي علم عليم .**

وقد ظل هذا الرأي حول ما أسماه الإمام النميري بالثورة القضائية الإسلامية هو الرأي الراجح عند الدكتور الترابي ففي حديثه الجامع حول الأصول الثابتة للحكم الإسلامي وهو الحديث الذي القاه أمام المؤتمر الإسلامي الاول في ٢٤ سبتمبر ١٩٨٤ . ومحارر الطوارىء تعمل في الناس قطعا وبترا عبر قضاة قضائيين يقضون بالهوى ويحدون الناس بالظن الاثم . في ذلك المسرح الدموي وقف الدكتور متحدثا عن مراحل التطبيق الإسلامي في السودان والذي نثمن على حد قوله "قوانين لإصلاح نظام وتشكيل الهيئة القضائية والإجراءات القضائية بوجه اقرب إلى تحقيق العدل الإسلامي الناجز بعد أن انتهت حركة العدالة التقليدية إلى شلل بعيد بسبب المطل والبطء والتعقيد" (الصحافة ٢٥ سبتمبر ١٩٨٤) فحسب اجتهاد الدكتور ، إذن قضاء الطوارىء هو أقرب شيء لعدل الاسلام الناجز وأحكام المكاشفي والمهلاوي وجاج نور ومن صحبهم من قضاة الطوارىء هي أقرب شيء إلى أحكام القاضي الإسلامي الذي يجتهد الرأي ولا يألو وإلغاء درجات التقاضي والتمييز بين الأحكام بحيث تصبح المحكمة

الابتدائية هي محكمة النقض والإبرام هو أقرب شيء إلى ماتوخاه الإسلام في توفير الطمأنينة للمتخاصمين ولن نعود إلى حديث الدكتور حول النظام البريطاني والذي كان يمثل التراث في الماضي لمنهجه حماية لقضائنا لن نعود إلى تلك المقولة بل نحسب ، كما قلنا من قبل ، إن في حديث الدكتور ناسخا ومنسوخا ولكنا نتساءل هل حقا إن ماقال به الدكتور العالم حول القضاء الإسلامي النموذجي يعبر عن الواقع الإسلامي التاريخي ؟ وإن كان يعبر فهل ذلك الواقع التاريخي في كليته وجزئياته يتفق مع المبادىء الراكزة والقيم الأساسية للإسلام باعتبار أن المؤسسات والتكييف الشرعي لمناهج الأداء لا تعدو أن تكون اجتهادات بشر يخطئون ويصيبون وما كان لخطأ الرأي أن يصبح سنة الأمة ؟ وحتى إن افترضنا صلاحية تلك المؤسسات التاريخية بالنسبة لفترة تاريخية معينة فهل نملك أن نقول بصلاحيتها السرمدية بالرغم من تبدل الأحوال والعادات ؟

مقومات القضاء في الإسلام :

وعلينا وقد وصلنا بالمقال إلى هذا الحد نعود إلى تجارب الإسلام في القضاء والتي قيل لنا إن محاكم الطوارىء هي أقرب شيء إليها محاكم الطوارىء بقضاتها الذين عرفنا ، وإجراءاتها التي شهدنا ، و أحكامها التي سمعنا وسنسعى إلى أن نبين أن كانت تلك المؤسسات تتصل بنسب قريب أو بعيد للقضاء في الإسلام وإن لم يكن تنسب إليه فهل في تجارب القضاء الإسلامي ما يصلح لهذا الزمان أو مايمكن أن يتأسس عليه أجهزته القانونية القائمة

يعرف فقهاء الشريعة القضاء بأنه القول الملزم الصادر عن ولاية عامة لفصل الخصومات وقطع المنازعات وفي اللغة يحكي ابن منظور في لسان العرب بأن القضاء هو الحكم والقاضي عند أهل الحجاز هو القاطع للأمور ، ويقولون استقضى فلانا أي جعله قاضيا وقد ورد في صلح الحديبية هذا ماقاضى عليه محمد" ، أي ما فصل فيه فالقضاء إذن في الجوهر ، هو الفصل في المنازعات من أية جهة صدر ولم يعرف في عهد الرسول (ﷺ) قاضيا سواه كما لم يعين الرسول (ﷺ) قضاة بل ولاة عهد إليهم بأمر القضاء كجزء من واجبات الولاية الشرعية الأخرى ، بمعنى أنه لم يكن هناك فصل بين السلطات كما نعرف اليوم وكان هؤلاء الولاة يمارسون الفتيا أيضا مع القضاء وهذا أمر غير ماسيسير عليه التقليد اليوم ، بل غير ما سار عليه التقليد في عصور الإسلام المتأخرة وعلى أي فقد كان الحكم الإسلامي كله ـ قضاء وولاية ـ يقوم على أساس العدل الجامع استهداء بالخالق الذي أسمى نفسه ـ تعالت ذاته وصفاته ـ بالحكم العدل وقد مارس الرسول (ﷺ) وصحبه هذه العدالة وهم يديرون الأقربين قبل الأبعدين باعتبار أن العدل تقوى "ولا يجرمنكم شنآن قوم على الا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى" وقد ظل الرسول الكريم والشيخان من بعده يمارسون القضاء في المنزل أو المسجد كما لم تعرف هذه الفترة من تاريخ القضاء تحاجدا فيما قضى به الرسول أو الشيخان ، أي لم يكن هناك استئناف ضد الأحكام التي يصدرونها

وماكان الناس بحاجة إلى تحاحد فقد سار الحكم وفق أخلاقيات سامية ، على راسها طلف النفس عن الهوى والغرض والحيدة الكاملة بين الخصوم ، والتملى فى الوقائع ، والحكم عن علم وبصيرة وقد أخرج الخمسة عن رسول الله (ﷺ) قوله "لا يقضى القاضى وهو غضبان" . كما أورد أبو داود والترمذى وابن ماجة عن رسول الله (ﷺ) "القضاة ثلاثة واحد فى الجنة واثنان فى النار فاما الذى فى الجنة فرجل عرف الحق فقضى به ورجل عرف الحق فجار فى الحكم فهو فى النار ورجل قضى للناس على جهل فهو فى النار" وكان الرسول الكريم ، وصاحباه الخيران يدركون أن الله يحاسب حتى الأنبياء إن أخطأوا فى قضائهم "يداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب" ولذا فقد كان القاضى يحاسب على خطئه بل يعتبر ضامنا إن أخطأ فى الحكم ، تارة من بيت المال وتارة من بيته ويجمع الفقهاء على أن القاضى إذا حكم متعمدا لجور لزمه الضمان فى ماله بل عزر لارتكابه هذا الجرم وعزل من القضاء ، فإن لم يكن متعمدا فلا يضمن الضرر ولكن لا يضيع حق المضرور ، فالضامن هنا هو بيت المال .

ومهما يكن من أمر فلم تعرف الدولة الإسلامية بداية للفصل بين السلطات إلا فى عهد عمر ، الذى عين قضاة يتولون القضاء دون غيره من الولايات مثل أبى الدرداء فى المدينة ، وشريح فى البصرة ، وأبى موسى الأشعرى فى الكوفة ويعتبر كتاب عمر لأبى موسى هو دستور القضاء فى الإسلام وقد جاء فى كتابه ذلك "يأبا موسى آس بين الناس فى عدلك ومجلسك حتى لا يطمع شريف فى حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك وإياك والقلق والضجر والتأذى بالناس والتنكر للخصوم فى مواطن العدل التى يوجب بها الأجر ويحسن بها الذخر فإن من يصلح فيما بينه وبين الله كفاه الله مابينه وبين الناس ومن تزين للناس بما يعلم الله منه غير ذلك شانه الله فما ظنك بثواب الله فى عاجل رزقه وخزائن رحمته" وقد شرح ابن القيم فى (أعلام الموقعين) هذا الخطاب فى كثير من جزء من ذلك السفر العظيم (الجزء الأول كله وجانب كبير من الجزء الثانى) باعتباره مصدرا لأصول الأحكام والشهادة والقضاء فى الإسلام ولن يضير هذا الخطاب العظيم تشكك بعض الفقهاء فى نسبته لعمر ومن أولئك الفقهاء الإمام ابن حزم الذى أنكر نسبة الخطاب لعمر لأن راويته هو عبدالملك بن الوليد بن معدان والذى قال فيه ابن حزم "بانه ساقط وابوه اسقط منه" وقداعة ابن حزم فى وصف ابن معدان تجعل إنكاره مشبوها .

ثم جاء على إمام العادلين ليمضى خطوة أخرى فى تنظيم القضاء خاصة بعد توسع الدولة والأمصار فاصدر تفويضا للولاة لاختيار القضاة فى أمصارهم وقد وضع على أسسا ثابتة للقضاء فى كتابه للأشتر النخعى واليه على مصر ، وهو كتاب فاق كتاب عمر إلى شريح فى دقته وتحديده لصفات القاضى كتب علىّ

للأستر يقول "ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الأمور ، ولا تمحكه الخصومة ، ولا يتمادى في الغرة ولا تشرف نفسه على طمع ، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه وأدفعهم في الشبهات وأخذهم بالحجج ، وأقلهم تبرما بمراجعة الخصوم وأصبرهم على تكشف الأمور ، وأصدقهم عند اتضاح الحكم ممن لا يزدهيه إطراء ولا يستميله إغراء" وكان علي صادقا مع نفسه في كل ما نصح به فقد كان هذا هو ديدنه في الحكم دفع الشبهات والتملي الصابر في نظر البينات والخوف من الله في كل حكم يصدره وقد دفع هذا الخوف من الله عليا إلى أن يقول "لو يعلم الناس ما في القضاء ما قصروا في نعرة" وهكذا سار ابن أبي طالب سيرة عمر وهو يرد القضاء ويحث الخصوم على الصلح خاصة ذوي الأرحام منهم لأن القضاء مسئولية ولأن الأحكام تورث الضغائن

ترى أين كل هذا من قضاة الطوارىء الذي شهدنا ؟ وأين كل هذا من دعاوى المتقولين بأن قضاء الطوارىء ذلك هو أقرب شيء للقضاء الإسلامي ؟ وأين كل هذا من مقولات الذين تصدوا للدفاع عن أباطيل العدالة الناخرة . وهم يجهدون النفس لإيجاد تكييف شرعي لتلك العُجْلة الظالمة في الحكومة بين الناس ومن أولئك الذين تصدوا يدافعون عن العدالة الناخرة الأستاذ نقيب المحامين ميرغني النصري الذي كتب ليجاحد ضد المفهوم القانوني الإنجليزي والذي يقول "العدالة المتسرعة هي العدالة المقبورة" ثم سعى ، من بعد لتأصيل تلك الأباطيل النميرية في الإسلام معتمدا على آية من سورة المجادلة حول النساء "قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير" (الصحافة ١١ / ١٢ / ١٩٨٢) وليته فعل ما فعله الصديق الأستاذ عبدالعزيز شدو والذي كان أقرب إلى الموضوعية وإلى كشف أباطيل الدعوة للعدالة الناخرة ، رغما من أنه القائل "ليس نفاقا ولكن دفاعا عن صديق" (إشارة إلى مقال للأستاذ شدو نشرته صحافة الخرطوم يتنبد فيه بالرئيس السابق النميري في أواخر عهده) تحدث شدو لنفس الصحيفة وهو يتناول نفس الموضوع فقال "إن العدالة وحدة متكاملة فلا وجود لقضايا مستعجلة وأخرى غير مستعجلة ، وكل حق مستعجل وكل حق يتطلب عناية خاصة دون تمييز" ثم قال تحدث عن معوقات العمل القضائي والتي تحول دون العدل الناجز وحددها بالنقص في القضاة ، والمباني والموظفين ، والمعدات (الصحافة ٤ / ١٢ / ١٩٨٣) .

فلو كان الأستاذ النقيب صادق النفس لأدرك منذ الوهلة الأولى بأن كل ذلك التشويش إنما هو كله كلمة حق أريد بها باطل بدءا من دعاوى تنوير القضاء في يونيو ١٩٨٢ والتي شارك النقيب في كل لجانها ، وانتهاء بأباطيل العدالة الناخرة والتي مهد لإيجاد تكييف شرعي لها على صفحات الصحف وتلقى نظير ذلك أجرا مجزيا فمثل ذلك العبث غير حقيق بأن يضفي عليه الناس مسحة من الاحترام بمناقشته موضوعيا ناهيك عن تبريره ، فهو من مبدئه إلى منتهاه رد فعل انتقامي

تحطيمي كما هو أيضا غير جدير بأن يأخذه العارفون ماخذ جد لجد التوغل معه في إدانة النظام الذي نعرف (مثل إدانة المفهوم الإنجليزي الذي سارت عليه محاكمنا والقائل بأن العدالة المتسرعة هي العدالة المقبورة) فالتوجه النميري كله كان توجها لوأد القضاء والعدالة معا ولهذا نقول بأن قوانين سبتمبر هي سجل مرقع حاكه صغار "البرزية" وطرزه كثير من العلماء الأحدر ولا يخالجنا أدنى شك بأنه لو أمعن هؤلاء الفقهاء الأخيار النظر في تاريخ القضاء الإسلامي لأدركوا بأن المفهوم الإنجليزي حول العدالة هو أقرب إلى روح الإسلام من كل دعاوى أهل "الصحوة" وفقهاء التبرير .

فقد كتب علي إمام العادلين في نصائحه للقضاة يقول "ألا تضيق بالقاضي الأمور ولا تمحكه الخصومة ، وألا يكون متبرما بمراجعة الخصم وأن يكون صبورا على تكشف الأمور ، وألا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه" فإن لم تكن كل هذه دعوة ضد التسرع في الأحكام فما هي إذن ؟ فالعدالة الناجزة هي إنكار التمحك المتعمد لا الدعوة للعجلة الضارة .

وعلى أي فقد سار القضاء الإسلامي سيرته العادلة تلك بأسلوبه المبسط ذلك والذي كان يوافق عصره وزمانه حتى جاء العصر العباسي بتركيب دولته المعقد فأخذ يومها الولاة يقيمون المحاكم ، ويجعلون للقضاة زيا لا يرتديه غيرهم ، ويدونون المحاضر فكانت الدعاوى ، مثلا تسجل كتابة ويعكف على تسجيلها كاتب خاص وتسمى القصص وكانت تلك القصص تقدم للقضاة حسب ورودها أي ألا يقدم واحد منها على الآخر مهما كان مصدره وقد أخذ القضاة عن الفرس علانية المحاكمات وكانوا يساوون بين الخصوم وقوفا وقعودا ، كما جعل العباسيون للقضاة رئيسا أسموه قاضي القضاة وكان أول رئيس للقضاة هو أبو يوسف يعقوب ابن إبراهيم صاحب الخراج وناصح الأمراء .

شروط استعمال القضـــاة

كان الأمراء طوال فترتي صدر الإسلام وصحبه يفرضون شروطا قاسية عند استعمال القضاة كما كان الفقهاء يدركون ما في عبء تولي القضاء من جسامة ولذا كان أغلبهم يرفض توليه ، فكلهم يذكر قول الرسول (ﷺ) ويعيه "من ولي القضاء فقد ذبح نفسه بغير سكين" ولأجل هذا رفض عبدالله بن عمر ولاية القضاء ، كما رفضها أبو حنيفة في العهد الأموي عندما عرضها عليه أبو هبيرة والي العراق في عهد بني أمية وأخذ يجلده كل يوم عشرة أسواط حتى يقبل فما قبل أبو حنيفة بل هرب إلى مكة ورفض منصب القضاء أيضا الإمام أحمد بن حنبل كما رفضه زفر صاحب أبي حنيفة وقد عاود أبو جعفر المنصور مناشدة أبي حنيفة لكيما يتولى القضاء في عهده فأبى النعمان مرة أخرى وهو يقول "اتق الله ولا ترع في أمانتك إلا من يخاف الله والله ما أنا مأمون الرضا فكيف أكون مأمون الغضب" وهكذا نرى أنه حتى أبي حنيفة مع علمه وفضله وورعه اتهم نفسه

وحشى أن تهزمه نوازع التمر إن أقدم على هذه المهمة العسيرة. فمن كان الدخول في القضاء رخصة، فمن الامتناع عنه عزيمة كما كانوا يقولون. ويورد المؤرخون أن الرشيد قد دعا ثلاثة من كبار الفقهاء في عهده: عبد الله بن ادريس، ووكيع بن الجراح وحفص بن غياث لتولي القضاء فأبيها الأولان وقبله الأخير وهو يقول "لولا علة الديون والعيال ما توليتها". وكثير من قضاة آخر الزمان الذين جاء بهم التميمي في أعقاب "صحوته" كانوا نذرا لحفص بن غياث هذا. وعلى المرء يراجع أسماء بعض أولئك القضاة الذين ولاهم الإمام القائد" أمر قضاء المسلمين. وحسبهم الاستاذ الدكتور أقرب الناس إلى قضاء الإسلام ليجد من بينهم ظلين العقل الذي كان يكدح للوصول الى أعلى مراتب القضاء، كدحا ليلاقيه فلم يطلها مثل رئيس قضاء "الصحوة" الاخير. ويجد من بينهم من اتهم بقتل النفس التي حرم الله. ويجد من بينهم كثيرا ممن ترشحوا للناس بما ليس فيهم ولن نتحدث عن الجهالة الطافحة التي قضت بها أحكامهم، وهي جهالة رجال لا يعرفون زمانهم، ولا تراثهم. وقد ذم الإمام علي، أكثر ما ذم، جهالة القضاة وصف علي القاضي الجاهل بقوله "فقد بين الناس قاضيا لتلخيص ما التبس على غيره، إن نزلت به إحدى المشبهات هيأ حشوا رتا من رأيه. لا يعلم إذا أخطأ لأنه لا يعلم الخطأ أم أصاب. خباط عشوات، ركاب جهالات. لا يعتذر مما لم يعلم فيسلم ولا يعض في العلم بضرس قاطع، يذرو الرواية ذرو الحصاد الهشيم" وما أكثر ما جهلت سير العرب بمقولات الكتاب التي يتندرون بها عن جهل القضاة وفسادهم. ومن بين هؤلاء بديع الزمان الهمذاني الذي جند نفسه للاستهزاء من القاضي ابي بكر الجيزي، وقد كان ابو بكر بالغ الجهل، قبيح الفعال، ولم يكتف الهمذاني بالتندر على قاضي "الطوارىء" ذلك بل اشتكاه إلى رئيس القضاة في عهده وهو يقول: بالبارات القضاة: ما أرخص مابيع وأسرع ما أضيع. ولي القضاء من لا يملك من الآلة غير السمل (جمع سبله وهي مقدمة اللحية)، ولا يعرف من أدواته غير الاحتراز، ولا يتوجه من أحكامه إلا في الاستخلاص، ولا يحسن من الفقه غير جمع المال. ولم يدر من أبواب الحدا لا فيه الفعال ورور المقال. فالعلم شيء كما تعرفه بعيد المرام، لا يرى في المنام، ولا يورث من الأعمام ولا يضبط باللجام. وقد رأيت نماذج من كل هؤلاء في جيرتي هذا الزمان رأيتا العلم الذي يرى في المنام في ترهات القضاة والإمام معا. ورأيتا الاحتراز ورور المقال في كل حكم أصدره اشبه الادميين هؤلاء.

وعلى أي فما هي المعايير والشروط التي حددها الفقه الاسلامي لانتقاء القضاة؟ وهذا سؤال يستدعي الاجابة لأن له صلة وثيقة بالذي كان يدور في السودان. تنقسم هذه الشروط الى شروط أهلية وشروط كفاية. وشروط الاهلية هي البلوغ والعقل. فلا مكان في القضاء لمن اتهم في عقله ولا يكتفى في العقل بالتمييز والإدراك بل يتعداهما الى الفطنة. وقد ورد الماوردي في (الاحكام السلطانية) "ولا يكتفى فيه بالعقل الذي يتعلق به التكليف من العلم بالمدركات الضرورية بل أن يكون صحيح التمييز جيد الفطنة بعيدا عن السهو والغفلة

يتوصل بذكائه إلى إيضاح ماأشكل وفصل ماأعضل" ومن شروطها أيضا ، بل شرطها الأساسي ، الإسلام ليس فقط لأن الإسلام شرط شهادة بين المسلمين وشروط الولاية تدور مع شروط الشهادة بل ، قبل هذا وذاك ، امتثالا لقوله تعالى "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" ومن جانب آخر فإن الفقه السائد أيضا يقول بعدم امتداد ولاية القضاء الإسلامي إلى غير المسلمين في دار الإسلام كما يقول بعدم إخضاعهم لولاية هذا القضاء حتى لمن يتوقف الأمر على احتكامهم إليه فالحنفية ، مثلا ، يقولون بجواز ولاية غير المسلم على أهل دينه لا على المسلمين وهناك أيضا شرط الذكورة والذي يجتمع رأي المالكية والشافعية والحنابلة حوله وهم يقولون بعدم ولاية المرأة على القضاء عملا بآية "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم" أما الحنفية فيقولون بصحة قضائها في غير الحدود والقصاص وقد أورد الكاساني في (بدائع الصنائع) بأن المرأة لا تقضي في الحدود والقصاص لأنه لا شهادة لها في ذلك وأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة"

وإن كانت هذه هي شروط الأهلية فهناك شروط لكفاية وهي العلم والورع ويستحب أن تجتمع في القاضي الصفتان إلا أن الإمام ابن تيمية يقول في مدحته حول السياسة الشرعية بأن الورع يقدم فيما يظهر حكمه ويخاف فيه الهوى ، كما يقدم الأعلم - وإن كان غير ذي ورع - فيما يدق حكمه ويجانب فيه الاستبداد وقد جاء في الأثر "إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات ويحب العفو الكامل عند حلول الشهوات" وعندما سئل ابن تيمية بأنه "إذا لم يوجد من يتولى القضاء إلا عالم فاسق أو جاهل دين فأيهما يقدم" ، أجاب "إن كانت الحاجة إلى الدين لغلبة الفساد قدم الدين ، وإن كانت الحاجة إلى العلم لخفاء الحكومات قدم العالم" وهذه هي قمة الاجتهاد الواعي لا خبط العشوات وركوب الجهالات

ويجيء من بعد إلى موضوع التخصص والذي لم يعرفه القضاء الإسلامي إلا في العصر العباسي حيث استن الولاة مبدأ الفصل المكاني والفصل الموضوعي في ممارسة القضاء فكان بعض القضاة يتولى عموم النظر في كل الموضوعات في مكان معين ، وكان بعضهم يتولى موضوعا واحدا مثل المداينات في الولاية كلها وهذا تأكيد للقاعدة المعروفة في القضاء الإسلامي والتي تقول بوحدة القاضي فلم يعرف القضاء الإسلامي مثلا المحاكم متعددة القضاة ، كما لم يعرف محاكم النقض والإبرام وعلى كل فقد كان واجب القضاة دوما هو الحكومة بين المتخاصمين لا الفتوى والأحكام التقريرية وروى عن القاضي شريح قوله "أنا أقضي لكم ولا أفتي" وكان المالكية أكثر الفقهاء تشددا في الحث على ألا يفتي القاضي فيما هو موضوع خصومة وهو رأي طالت تعمل به محاكمنا وتقول به الشرائع الأخرى وقد ورد في شرح الدردير على متن خليل قوله "يكره للقاضي أن يفتي في خصومة وإن لم تقع"

ولعلنا نتساءل في هذا المقام كم من هذه الأحكام قد اقتدينا بها ونحن نؤسس

قضاء أسميناه بالقضاء الإسلامي . والأحكام التي نتحدث عنها هي تلك الأحكام التي قالت بها التجارب الإسلامية وأجمع عليها الفقهاء . ولن نعود هنا إلى ما أوردناه عن أنماط القضاة المتسمين بالإسلام والذين لم يملكوا المقومات الأساسية لولاية القضاء كما لم يملكوا عدة الاجتهاد وبضاعته بل نذهب إلى جوانب أخرى عرفتها محاكم الصحوة لنرى الوانا من المفارقات والمغالطات . ومن ذلك ، مثلا ، تسمية غير المسلمين كقضاة في المحاكم الإسلامية . وتسمية النساء كقاضيات على الحدود . وقد اجتهد الرأي في هذا المعنى بعض فقهاء الصحوة وهو أمر يحمدون عليه . فقد أورد رئيس قسم الإفتاء بديوان النائب العام الأستاذ حافظ الشيخ بن "ليس هناك ما يحول دون تولي غير المسلم القضاء . لأن تصور القضاء في الماضي كان يختلف عن وضعه الآن . كان القاضي يحكم بالشريعة الإسلامية وليس أمامه نصوص معينة ولذلك كان يطلب إليه أن يكون في درجة المجتهد فكانت سلطته واسعة ينظر في المذاهب الفقهية و لأقوال ويصدر حكمه بناء على ذلك الاجتهاد . أما الآن فالقاضي لا يضع القانون وإنما الذي يضع القانون هو السلطة التشريعية . وحتى في الدولة المسلمة سنحتاج إلى هذه السلطة التشريعية لتضع القانون لأنها إنما تضمن الأحكام التي لا خلاف فيها بين المسلمين فالواقع أن الولاية ستكون للشريعة الإسلامية وليست للقاضي . لأن دور القاضي ومجال اجتهاده أصبحا محددين جدا وإذا كان الأمر كذلك فلا بأس أن يكون القاضي من غير المسلمين مادام يلتزم أحكام الشريعة في تفاصيلها التي تضمنها القانون" (الشرق الأوسط ١٩٨٣/١٢/١٢) .

وواضح أن هذا الرأي قد سبق رأي الأستاذ الدكتور الترابي في مايو ١٩٨٤ والذي تحدث فيه عن قرب قضاء الطوارئ للقضاء الإسلامي . إلا أنه جاء بعد شهر كامل من صدور قانون أصول الأحكام القضائية لسنة ١٩٨٣ والصادر في العاشر من أكتوبر من ذلك العام . وقد أوردت المادة الثالثة من ذلك القانون حول **واجب القاضي في حالة عدم وجود النص ما يلي**

٣ - على الرغم مما قد يرد في أي قانون آخر . في حالات غياب النص الذي **يحكم الواقعة**

أ - يطبق القاضي ما يجد من حكم شرعي ثابت بنصوص الكتاب والسنة

ب - فإن لم يجد القاضي نصا يجتهد رأيه ويهتدي في ذلك بالمبادئ التالية بحيث يأخذها على وجه التكامل ويراعي ترتيبها في أولوية النظر والترجيح

أولا : مراعاة الإجماع وما تقتضيه كليات الشريعة ومبادئها العامة وما تهدي إليه وتوجيهاتها من تقصين في المسألة

ثانيا : القياس على أحكام الشريعة بجلب نظيرها وتمثيلا لأشباهها أو مضاهاة لمنهجها في نظام الأحكام .

ثالثا : اعتبار ما يجلب المصالح ويدرأ المفاسد . وتقدير ذلك بما يوحي مقاصد الشريعة وأغراض الحياة الشرعية المتكاملة في ظروف الواقع الحاضر وبما لا **تلغيه نصوص الشريعة الفرعية .**

وتمضى المادة من بعد فى الحديث عن الاسترشاد بما جرت عليه سوابق العمل القضائى ومراعاة العرف ، وتوخى معانى العدالة إلخ

فإن كان قانون أصول الأحكام يتطلب من القاضى أن يجتهد الرأى فيما أعضل من الأمور ، يقايس الأحكام ويغوص فى بطون الكتب ، فكيف يقال لنا إن القاضى المحدث لا يراد له أن يكون فى درجة المجتهد أو أن يقال بأنه لا يصنع القانون فواقع الأمر هو أن أخطر ما فى المادة الثالثة من قانون أصول الأحكام هو أنها تجعل من القاضى مشرعا فالذى يحال لمصادر التشريع حسب الأعراف الدستورية المعروفة ، هو مجلس التشريع لا القضاة ـ فمجلس التشريع كما سلف القول هى التى تستنبط الأحكام من مصادرها بما لها من شمول فى النظرة السياسية والاقتصادية والاجتماعية لا القضائية المحضة ولا شك فى أن مباشرة القاضى لمثل هذا الواجب فى النظام الإسلامى التقليدى كان أمرا معروفا فى الماضى إلا أنه لا يجوز فى ظل دولة تعرف السلطات الثلاثة ، وتفصل بين هذه السلطات ولذا فما أجرى الذين دعوا للعودة إلى هذا النهج ، وهم يدعون له فعلا بمثل هذا القانون ، بالرغم من الدعاوى حول الدستورية الحديثة والتى يباركونها هى الأخرى ، ما أجراهم بأن يكونوا أكثر الناس حرصا على أن يكون قضاتهم جميعا فى درجة المجتهد .

بيد أن هذا ليس هو كل الناقص الذى حفل به حديث رئيس قسم الإفتاء فهو يقول أيضا بأن ليس هناك نص صريح فى الكتاب يمنع تولى غير المسلمين قضاء المسلمين وبهذا فهو يخالف إجماع الفقهاء بل يخالف نصا قرآنيا صريحا أثنى عليه هذا الإجماع هو قوله تعالى "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" (سورة النساء ١٤١) ومن الغريب حقا أن يطالب القاضى فى دولة الإسلام المزعوم هذه بأن يراعى أول ما يراعى الإجماع ثم يأتى مفتيها ليخالف هذا الإجماع فى أمر ولاية القضاء نفسه بل إن الأكثر غرابة هو أن يوجه قاضى قضاة الإسلام فى منشور رقم ٩٧ بعدم جواز شهادة غير المسلم على المسلم فى الحدود (وقرارد صائب من وجهة نظر الفقه السائد) فى ذات الوقت الذى يفتى فيه رئيس قسم الإفتاء بجواز ولاية غير المسلم على القضاء بين المسلمين علما بأن شروط القضاء تدور مع شروط الشهادة وقلنا من قبل إن اجتهاد رئيس قسم الإفتاء اجتهاد جديد ذلك الاجتهاد الذى يبيح له الخروج على إجماع الفقهاء (ونحن نتحدث عن أربعتهم) من أجل مصلحة مستحدثة راجحة ولاشك فى أن المنطق يحتم على مثل هذا المجتهد أن يقبل رأى مجتهد آخر يرجح خروجا آخر على مثل هذا الإجماع من أجل مصلحة مستحدثة دون أن يلحق به اتهام بالكفر والمروق والتعطيل .

ومثل هذا الذى قلناه عن قضاء غير المسلم على المسلم يصدق أيضا على ولاية المرأة لقضاء الحدود فقد سئل بشأنها الشيخ صديق عبدالحى فأجاب " فى ظل القانون الجديد فإن القضاء أصبح متكاملا يشمل القضاء الشرعى والمدنى والجنائى والإدارة ، وأصبح وفق للقانون أن من حق القاضية أن تشارك فى

القضايا الحدية حتى يتم الفصل فى القضايا المختلفة لتحقيق العدالة الناجزة التى تم الاعلان عنها ، وكذلك لنواجه ونسد النقص الذى يواجهنا من جراء تراكم القضايا القديمة والحديدة" (الصحافة ١٩٨٢/١٢/٢٥) وكان السؤال يدور حول رأى الشرع فى قضاء المرأة فى الحدود إلا أن رد الأستاذ الكريم الشيخ صديق عبدالحى وقف عند مايقول به القانون ، أو ما استنتجه من القانون القائم ، وهوقانون وضعى ، ثم ذهب من بعد للحديث عن الاعتبارات العملية التى تحتم تحنيد كل الطاقات رجالا ونساء لمواجهة النقص الذى تعانيه المحاكم . فما شأن كل هذا بما يقول به الفقه ؟ وماشأنه بما يقول به الشرع ؟ فمقالة الشريعة والفقه صريحة فى هذا الشأن بإجماع الفقهاء الأربعة بأن لا ولاية للنساء على الحدود والقصاص ، وعمدة الرأى عندهم هو قوله تعالى " الرجال قوامون على النساء" (سورة النساء ٣٤) فأين هذا من حديث شيخنا صديق والذى يعترف له بفتاويه العدة التى تدعو إلى التريث فى تطبيق الأحكام الحديثة ، ودرء الحدود بالشبهات ؟ وكما أشرنا فقد كانت تلك الفتاوى محل تأنيب وتقريع من أمير المؤمنين ، بل أسماها بحيل الفقهاء وحيل الفقهاء هذه هى ماسار عليه الرسول وصحبه وأجمع عليه الأئمة ممن يطالب قانون أصول الأحكام القضاة بالالتزام بأحكامهم .

وإن أوردنا هذين الاجتهادين اللذين يحفلان بالتناقض والانتفاء القسرى للأحكام فإنما فعلنا هذا لسببين :

أولهما هو تبيان ازدواجية الأحكام والمعايير عند بعض فقهاء الصحوة

وثانيهما هو كيف أن الاعتبارات السياسية الذهرية تؤثر فى الاجتهاد دون أن يذهب المجتهدون بآرائهم تلك إلى نهاياتها المنطقية بمعنى أن لا يحرموا على الآخرين اجتهاداً أحلوه لأنفسهم .

ولاشك أن فقهاء الصحوة كانوا - ومازالوا - يعيشون تناقضا نفسيا غريبا فهم من ناحية يعلنون بأنهم مع الدستورية المستحدثة ومبادئها ، هم مع مبدأ الفصل بين السلطات ، وهم مع عدم التمييز بين المواطنين على أساس الجنس أو العرق أو الدين ، فلا مكان للتمييز بين الرجل والمرأة ، ولا مكان للتمييز بين المسلم وغير المسلم فى الولاية كما فى الشهادة فكل هذه حقوق وواجبات ينالها أو تفرض على الشخص بحكم مواطنته وفى نفس الوقت يتحدثون عن دولة الإسلام بفهم للإسلام يقوم على الالتزام الصارم بإجماع الفقهاء ، ويجعلون هذا الإجماع مناط الشرعية لكل مالم يرد فيه نص قطعى ، ويحسبون كل من خالف أو دعا لمخالفة هذا الإجماع بأنه معطل إن لم يكن مارقا أو مرتدا ، إلا فى الحالات التى تروق لهم ولم يقل الذين يدعون للتجديد الدينى أكثر من أن هذا العصر ليس هو عصر مالك ولا عصر أبى حنيفة ولا عصر الشافعى ولا عصر الإمام أحمد ، ولذا فمن حق المسلم أن يجتهد رأيه ولا يلو بقلب النظر حسب تبدل الأحوال ، ويصدر الحكم الموضوعى الذى لا يجافى جوهر الدين ، حتى وإن اختلف مع إجماع الفقهاء وجانف التجارب الإسلامية التاريخية .

القاضي الفحل واللغة الخنثى :

لأجل كل هذا جاءت التجربة القضائية الإسلامية المزعومة كالتجربة القانونية كلها مسخا مروعا للتجارب العصرية ، واختزالا غير أمين للفقه الإسلامي بالرغم من كل الدعاوى الإسلامية ، واقتسارا جريئا للأحكام ، وتشويها مدمرا للنظم الوضعية أيضا وكان أخطر مافي هذا التشويه هو ماصحبه من أذى وإساءة لقضاء السودان الذي ولى لرجال لا يدانون شيوخنا الفطاحل الذين وصفوا بما وصفوا به فلم نشهد من بين هؤلاء الأمساح عتبانيا ولا أبا ربات ولا نورا[1] بل ، شهدنا ظلمة كابية .. ولم نر من بينهم من يدانون أبناء جيلهم من رجالات القانون الذين تثقفهم مؤسسات العالم من حولنا في الكويت وقطر وأبو ظبي ، كما في جدة والرياض ، أو يقاربون في خبراتهم ومعارفهم خبرات ومعارف تلك القلة الصابرة التي بقيت عاطلة في منصات "القضاء الطاغوتي" أو ممزقة في أروقة المحاماة (إن بقي لها من رواق) ، أو ساخطة في دهاليز جامعة الخرطوم العتيدة فإن كان كل الذي قدمته الصحوة الإسلامية للقانون في السودان هو اليافعان اللذان صاغا القوانين في القصر ، وكل الذي قدمته للقضاء في السودان هو قضاة الطوارىء ، (وكثر منهم قاصرون حتى بحكم القانون الذي أصدره النميري وحدد فيه خمسة وعشرين عاما كسني خبرة لقضاة المحكمة العليا ، وتشير الوثائق إلى أن واحداً منهما قد تخرج من الدراسة في عام ١٩٧٠ كما تخرج الثاني في عام ١٩٧١) إن كانت هذه هي كل الحصيلة فبئس من واجب أي قانوني يملك الحد الأدنى من الشجاعة الأدبية أن يقول "لا شأن لنا بهذا القانون ولا شأن لنا بذلك القضاء . فالسودان ليس ضيعة لأحد والإسلام ليس ميراثاً لأحد ولله در يوسف عبدالله الطيب الذي وقف شامخا ليقول ، على أيام الهوس الديني تلك ، وهو يقضي في جريمة حدية "أنا كقاض عاجز عن تحمل المسئولية أمام الله في حدوده بغير وجهها ومقتضاها ، والاستهتار والعبث بها فما أعلن ليس هو حكم الله ، والظروف الاجتماعية لا تسمح بتطبيق الحدود ، ولا القائمون بالأمر أهل لتحكيم حدود الله أنا كقاض لا أتحمل المسئولية في تشويه شريعة الله والعبث بحدوده للأسباب التالية :

١ ـ إن ما أعلن من قوانين ليس شرع الله ولا حكمه ، وتشويه حقيقي له ، فالإسلام هو كتاب الله وسنة نبيه (ﷺ) . أما أن يكتب من يكتب مايكتب ويدعي أن ذلك شرع الإسلام فلن يجعل منه ذلك حكم الله وسيظل قانونا وضعيا

٢ ـ إن استغلال الأمل الصادق في نفوس المؤمنين في حياة كريمة يكفلها لهم دينهم يجب ألا يكون مدخلا لأصحاب الغرض ليفرضوا على الناس مايريدونه ويدعون أنه حكم الله وعلى هؤلاء وحدهم أن يتحملوا مسئوليتهم أمام الله ، أما أنا فلا .

٣ ـ إن الحكم القائم ليس حكما إسلاميا ، إنه حكم الفرد المطلق والملك العضوض فأول مقومات حكم الإسلام الشورى .

---

(١) الأساتذة محمد أحمد نورات و محمد متولي العتباني ومحمد ابراهيم النور كانوا هم الرعيل الأول من قضاة المحكمة العليا في السودان عقب الاستقلال

وكم كان يجدر بفقهاء الإسلام أن يقولوا مثل هذا وكم كان جديرا بحماة القانون أن يدفعوا عن أنفسهم وعن مواريثهم بمثل هذا القول الصارم الذى لا يستطيعه إلا ذو أنف حمى وفؤاد حديد وكم كان حقيقا بالمتعلمين الذين اذاهم بحق ماكان يدور فى مسرح اللا معقول أن يفصحوا الرأى فى منابر ، هم أهلها ، بالحجج الناصعة لا بالتوقح ، وبالبيان الساطع لا بلغة الهدر الحمتى التى لا تصلح أن تعالج بها عظيمات الأمور .

فما الذى وقع للقاضى الفحل الحرىء ؟ أفقبل إمام الصحوة اجتهاده الفريد ذلك وهو الداعى إلى النصح والمشاورة ؟ أم أنه قد أخذته العزة بالإثم فحاسب القاضى حسابا عسيرا ؟ وعل أهل القانون أكثر دراية بما لقيه القاضى الأمين الحرىء من عنت لا لشىء إلا لأنه صدع بما يراه حقا فأين هذا من عدالة الإسلام ؟ وأين هذا من عدالة أئمة المسلمين الثقاة عمر وعلى وعمر الثانى ويحدثنا التاريخ عن تخاصم عمر الثانى خامس الراشدين مع اعرابى نازعه فى أرض كان قد اقطعها عبدالملك بن مروان لعبدالعزيز والد عمر عندما كان واليا على مصر فان عمر للأعرابى ذهب للقضاة لأن لى فى الأرض شركاء هم إخوة وأخوات لا يرضون ردها دون قضاء فلم يرد أمير المؤمنين أن يظلم إخوته كما لم يرد أن ينتصف لنفسه ولآله بماله من سلطان وذهب عمر وخصمه الأعرابى إلى القاضى وهو يقول بأننا اتفقنا على هذه الارض الف الف درهم فيرد القاضى بقوله "واكلتم من غلتها بقدر ذلك" ثم يحكم برد الأرض إلى صاحبها الاعرابى الذى نزعت منه لم يغضب عمر على قاضيه ، ولم يعزله من منصبه ، ولم يصدر بيانا يشهر به فيه ، بل قال "وهل القضاء إلا هذا ؟ ثاكله لو قضيت لى لما وليت لى عملا" .

إن تمثيلية مسرح اللا معقول التى طال يشهدها أهل السودان قرابة العامين ، والتى تبارى بعض الفقهاء والمتفقهين فى الإشادة بها بعضهم بالتخريج الفاسد ، وبعضهم بالقياس الباطل ، وكلهم يضع يده اليمنى فى يد الإمام متابعا ، لهى أكبر إهانة لحقت بالإسلام والقضاء معا فالذى كانوا يبايعون عليه لم يكن هو شرع الله وإنما هو صميمة تضاف إلى مؤامرات السياسية الدهرية لا الدين ، فالدين لا تتغير قيمه الثابتة بتغير الزمان وإن تغيرت أحكامه الفقهية ولذا فعندما يتحدث اليوم بعض أولئك المبايعين عن مراجعة أخطاء التجربة وكأنهم يعتذرون ، فإنما يقولون حديثا مردودا ، وهو مردود لا لأن ، كما قلنا ، يتكر على الرجال الرجوع إلى الحق ، وإنما لأن أولئك الدعاة قد دهنوا يومذاك إلى حد تكفير من عارض هذه البدع بل وأجازوا قتل واحد منهم فكيف يجوز لمن كان يملك مثل هذا اليقين الذى يدفعه إلى تكفير الأخرين لحد إزهاق النفس أن يحدثنا اليوم عن التجربة الخاطئة ؟ بل كيف يبيح هؤلاء الدعاة لأنفسهم وصم معارضيهم اليوم وقد بدل الله الحال كما بدل الرجال المواقف ، بالكفر ومناهضة شرع الله ؟ فقليلا من التواضع ، ولا نقول الحياء ياهؤلاء .

القضاء السوداني في التاريخ :

إن للقضاء في السودان تقاليد راسخة تضرب في أعماق التاريخ فقد عرف السودان القضاء منذ عهد السلطنة الزرقاء والتي كان لها كبير للقضاة هو قاضي عموم سنار . وكان قضاة في كل مملكة يعينهم سلاطينها وملوكها مثل السعداب في سنري والرباطاب في أبي حمد كما عرفت دار فور القضاء منذ عهد ملكها سليمان بن أحمد والذي كان يتولى أمر القضاء بنفسه في أول عهده . كما عرفته كردفان حتى في ظروف تعيينها لمملكة دارفور ففي تلك الحقبة كان سلاطين دارفور يعينون المقاديم لإدارة كردفان كما يعينون القضاة وظل جميع هؤلاء القضاة في العرب كما في السودان الوسيط يحكمون بالشرع (الفقه المالكي) والأعراف السائدة كما كانوا كثيرا مايلجأون للأحاويد باعتبار أن الصلح خير . وكانهم ينهجون منهج عمر الذي قال بأن الخصومة والتقاضي يورثان البغضاء وجاء العهد التركي ليبقي على هذه الصورة العامة للقضاء وفقا للشريعة والعرف إلا أنه إستحدث من المؤسسات مالم يعرفه سودان السلطنة الزرقاء وسودان دارفور مثل المحاكم المجلسية خاصة على عهد رستم باشا حاكم عام السودان وفي طوال هذه الفترة لم يعرف القضاء استقلالا . بالمعنى الذي نعرفه اليوم بل كان جزءا لا يتجزأ من الولاية العامة التي يختلط فيها القضاء بالتنفيذ

ومضت المهدية على هذا النمط إلا أن القضاء في عهدها عرف تخصصات لم يعرفها النظام القضائي السابق كما أن الاجتهاد في ظلها اصبح أكثر محدودية فالقضاة جميعا كان يعينهم الإمام المهدي . وكان لا يخاطب قضاة العمالات إلا عبر أمراء الجهات مما يدل على إخضاع هؤلاء القضاة للأمراء ومع ذلك حرص المهدي على ارساء قواعد قضاء لا مركزي فقد جاء . مثلا . في منشور المهدي في الأحكام "اعلموا ايها الأمراء والخلفاء والنواب أن كل أمير فيكم أو خليفة أو مقدم أو نايب عنا في سائر الجهات فليتدارك الأمور والقضايا في جهته بالحكم فيها وراحة أصحابها بما شرعه الله فيها من الدين وكل منكم يحكم في اهل جهته وناحيته بحكم الله ورسوله في كتابه ويعاملهم بمنشورنا هذا ولا تتركوا احدا يرجع إلينا في ذلك شاكيا" بيد أن بعضا من هذه الأحكام كان يخضع لتصديق الامام وخليفته من بعده .

أما من ناحية القوانين فقد الغى الإمام المهدي العمل بالفقه الموروث (حتى لا يشتجر الناس حوله) ولذا فقد كانت جميع الأحكام تصدر وفقا لما تقول به منشورات الإمام (أي وفقا للقوانين التي اصدرها) . خاصة منشور قائد الأحكام ولهذا فلم يكن قضاة المهدية يمارسون سلطة اصلية مثل قضاة السلطنة الزرقاء بل سلطة محولة من الإمام أو الخليفة . كما كانوا قليلا ما يجتهدون الرأي بل كثيرا ماكانوا يطلبون الفتوى من قاضي الإسلام قبل إصدار أحكامهم ومثال ذلك كتاب عبدالله المحجوب ود أحمد احد النواب إلى قاضي الإسلام . احمد علي

يستفتيه حول إقامة الحد على العبد المملوك وكيف يحد ورد قاضى الاسلام يقول "العبد السارق إذا أقر بالسرقة صحيحا مستوفيا شروط الإقرار الشرعية فإن إقراره معتبر ويقام عليه حد السرقة كما أخبرنى المهدى عليه السلام" ومثال اخر هو رسالة قاضى الإسلام أحمد على إلى محمد مدنى نايب الشرع بواد مدنى يجيبه فيها حول مااستفتاه عنه وهو حد السرقة أيضا ويقول واما السارق فلابد من مراعاة النصاب فى السرقة ، ولا عبرة بكون السرقة من حرز أو خارج حرز" ومن الجانب الاخر كان قضاة الإسلام يتعرضون لمحاسبة عسيرة إن اختلفوا مع الخليفة الحاكم ويحدثنا التاريخ عن حبس أو قاضى للإسلام فى المهدية ، ونفى الثانى إلى الجنوب وبالرغم من كل هذا التضييق فى الاجتهاد شهدت الدولة المهدية تنظيما مستحدثا للقضاء . فلص من إشراف القضاة على بعض الواجبات ، مثل قضايا الجهادية التى كانت تتولاها محاكم عسكرية مثل محكمة السرية . وقضايا الأموال التى كانت تتولاها محكمة المال بجانب محكمة المحتسب (القضاء الإدارى) . ومحكمة الملازمين التى كانت تنظر فى القضايا التى تخص رجال أمن الخليفة .

●●●

وكما قلنا فإن جميع هذه الفترات من تاريخ السودان لم تعرف فصلا بين السلطتين التنفيذية والتشريعية كما لم تعرف فصلا بين القضاء الشرعى والمدنى لأن مصدر التشريع والقانون واحد الا وهو الشريعة والعرف ولهذا فإن القضاء السودانى لم يعرف التدنية إلا عند بداية الحكم الثانى ولم يكن الفصل بين القضاءين الشرعى والمدنى فى بداية الحكم الاستعمارى فصلا إداريا فحسب بل شمل الفصل مصادر التشريع وقد انعكست هذه التدنية فى نظام التعليم القانونى مما زاد من توسيع الشقة بين العاملين فى الحقلين القضاءين ، وظل هذا هو الحال حتى بعد توحيد قسمى الشريعة والحقوق فى جامعة الخرطوم فى نهاية الخمسينيات لأن ذلك التوحيد كان توحيدا إداريا شكليا لا توحيدا عضويا أو منهجيا

وقد اقتصر دور القضاء الشرعى ، كما هو معروف على قضايا الأحوال الشخصية بين المسلمين طوال هذه الفترة ومع هذا كانت المحاكم المدنية ، حسب اجتهاد القضاة ، تستعين فى بعض الحالات التى يعورها فيها النص بسوابق مستمدة من الأعراف ومن بعض مبادىء الشريعة كما ظل العرف يسود فى أغلب الأحكام - إن لم يكن كلها - التى تصدرها المحاكم الإهلية مادام لم يخالف ذلك العرف مبادىء العدالة والاداب والنظام العام (المادة ٩ من قانون المحاكم الأهلية لسنة ١٩٣١) إلا أن بعض تلك المحاكم الأهلية كانت تمارس القانون الوضعى بموجب أوامر تأسيسها ، مثل محكمة طوكر ، التى كانت تتولى النظر فى قضايا افات النباتات ، وإبادة الجراد ، وتطبيق لائحة القطن ومع هذا

فانه بالرغم من محدودية واجبات القضاء الشرعي إلا أن محاكم السودان شهدت انعداما كاملا للتناسق الكمي والكيفي بين المحاكم المدنية والمحاكم الشرعية ففي الوقت الذي كانت تضم فيه مديرية الخرطوم . مثلا ١٥ محكمة مدنية وتسع محاكم شرعية بلغ عدد القضاة المدنيين ٥٤ قاضيا يقابلهم ٤٣ من قضاة الشرع وبعبارة أخرى لم يخضع تعيين القضاة المدنيين والشرعيين لمعايير موضوعية مثل حجم التقاضي مما انعكس أثره في أداء تلك المحاكم خاصة المدنية منها

كل هذه مقدمة لابد منها للولوج إلى قضية التوحيد بين القضاءين والتي جعلها نظام مايو واحدة من أولوياته ، خاصة عقب إصدار الدستور الدائم ونصه على أن الشريعة والعرف مصدران من مصادر التشريع بدأت محاولات التوحيد هذه منذ عام ١٩٧٢ إلا أنها اتجهت إلى توحيد القضاة أكثر منها إلى توحيد القاعدة القانونية وكان من المفترض أن تسير جهود توحيد القاعدة القانونية (لجان مراجعة القوانين) جنبا إلى جنب مع التغيير المنهجي لدراسة القانون وقد أشرنا في مقال سالف إلى جهدنا في وزارة التربية بهذا الشأن (لجنة الأستاذ محمد يوسف مضوي) ولكن ، شأن كل نظام يعتقد الذاكرة . ظل الوزراء المتعاقبون يعيدون النظر اليوم فيما قرر بالأمس ، كما يتداولون في المساء في الأقضية التي حكم فيها في الصباح وكأنها طارىء جديد أو أمر مستحدث

ولذا فلم يكن غريبا أن يقف رئيس القضاء الأستاذ خلف الله الرشيد ليخاطب لجان توحيد القضاءين بعد مضي ثمانية أعوام على مقرره وزير العدل أحمد سليمان ، ومابدأ تنفيذه النائب العام ركي مصطفى أو بعد مضي أربعة أعوام على جهدنا في وزارة التربية من أجل توحيد التعليم القانوني الذي أودعنا تقاريره لدى الجهة المنوط بها التخطيط الشمولي للتعليم العالي ألا وهي مجلس التعليم العالي وقف الأستاذ خلف الله في الرابع عشر من يونيو عام ١٩٨٠ ليطالب اللجان بأن تضع نصب أعينها كل التوصيات ، وتفيد من كل الدراسات السابقة حول توحيد القضاءين واعلن رئيس القضاء في خطابه ذلك بأن للتوحيد سيتم على مراحل مبرمجة تبلغ في أقصاها ثلاث سنوات

وقد تحدث يومذاك الدكتور حسن عبدالله الأمين قاضي محكمة الاستئناف ، الدائرة الشرعية ليقول "لم يتم شيء حتى الآن من الإعداد المطلوب بالرغم من أنه كونت لجنة متخصصة عام ١٩٧٨ للإعداد لتوحيد القضاء بعد إعداد القضاة وتأهيلهم عن طريق تنظيم حلقات تدريبية مختلفة المدى الزمني للقضاة ، تأهيلا لهم لاكتساب كفايات قانونية في المجالين الشرعي والمدني توطئة للتوحيد ولو تم العمل بتوصيات تلك اللجنة التي كان يرأسها القاضي صلاح شبيكة نائب رئيس القضاء لساعد ذلك على التوحيد لما تحمله التوصيات من دخيرة طيبة (تحقيقات سونا ١٥ / ٦ / ١٩٨٠) وفي واقع الأمر فقد كان حل هم دعاة التوحيد منصرفا للجانب الإداري في التوحيد خاصة الوظائف والدرجات وقد بدأ هذا اللهاث وراء الدرجات عقب ثورة أكتوبر والتي أعقبها إنشاء محكمتين للاستئناف ، واحدة للقضاء المدني والثانية للقضاء الشرعي تتبع كلتاهما رئيس الدولة ، دون تنسيق

فيما بينهما . الأمر الذى كرس من الفصل بين القضاءين وإن ساوى فى الدرجات والرواتب وفى واقع الأمر فإن هذا التنسيق لم يكتمل إلا عقب إنشاء مجلس القضاء العالى والذى ضم كبار المسئولين فى القضاءين المدنى والشرعى

ولا شك فى أن هذا الذى أسماه القاضى حسن بالذخيرة الطيبة هو جزء من ميراث متكامل ، تعود أوائله إلى ميثاق ثورة أكتوبر وكل ماصحبها من مزايدات ، وإحباط ، وتجارب وأخطاء ثم فقدان كامل للذاكرة الاجتماعية فإعادة هيكلة القضاء تماما كإعادة النظر فى القوانين ، لا يمكن أن تكون مكانا للمزايدة العوعائية ، أو ذريعة لتحقيق المصالح القطاعية ، أو بهما للتخريج والاجتهاد الذى ينكر الواقع الملموس إن القضاء فى الدولة العصرية أصبح أوسع مجالا ، وأكثر تعقيدا مما كان عليه فى سودان السلطنة الزرقاء أو سودان المهدية ، حتى نتحدث عن تجاربنا السابقة لا من باب السرد الحدتوى للتاريخ ، أو من باب المباهاة ، بل من باب الاسترشاد بها فى تجاربنا المعاصرة بل إن القضاء اليوم أكثر تعقيدا مما كان عليه الحال فى الدولة الإسلامية التى قام نظامها القضائى الفرد ، وعلى إنكار التجاحد (الاستئناف) ، وعلى محدودية الفصل المكانى والموضوعى فقضايا اليوم تتطلب تخصصات متعددة تتسع رقعتها كل صباح ويلهث القانونيون جاهدين للإلمام بطرف منها ويتطلب هذا بدوره التعددية فى المحاكم الابتدائية ، وفى دوائر النقض والإبرام . كما يتطلبها بدرجة أكبر فى قضايا النفوس فمن حظ الرأى أن نقيم نظاما قضائيا لا يعترف بالمحكمة المتعددة الأعضاء فى قضايا القتل ، ومن حظ الرأى أن نبتدع نظاما قضائيا يجعل من قاضى المحكمة الابتدائية قاضيا للإبرام ، كما حدث فى محاكم الطوارىء ومن حظ الرأى أن نظن أن إلمام قضاة الشرع ، مع كل علمهم بالفقه ومذاهبه ، يؤهلهم للفصل فى القضايا المستحدثة مثل عقود الشركات المتعددة الجنسية . ومثل قضايا الركاز التى تحكمها اتفاقيات دولية لم تدر بخلد القاسم بن سلام وهو يكتب عن الأموال وبنفس القدر من الحظ الظن بأن أغلب القضاة المدنيين ، مع كل علمهم ، يملكون بضاعة الاجتهاد فى الفقه الإسلامى حتى وإن ملكوا مناهج التحليل القانونى المستحدثة فمن بضاعة الاجتهاد فى الإسلام التجويد فى اللغة ، والإلمام بديوان العرب ، والإطلاع المثابر على القصص والسير ولا سبيل إلى كل هذا وذاك إلا عبر التعليم الممنهج الذى يحقق ترابطا عضويا بين القانونيين حتى يقدم المجتهد على اجتهاده إقدام الواثق وهو يملك للأمر عدته فتماما كما يفترض فى الذى ملك زمام الفقه الإسلامى الإلمام بمناهج العصر فى البحث والتحليل والمعارف القانونية المستحدثة ، يفترض فى الذى تدرب على المناهج المستحدثة أن يلم بذخائر المعرفة الإسلامية كان ذلك فى الفقه أو السير أو الأدب وبدون هذا التلاحم المعرفى يصبح الحديث عن إقامة قضاء إسلامى ضربا آخر من ضروب النفاق والمغالطة .

وكما شهدنا محاولات الاختراق للدين فى قضية تنظيم القضاء شهدناها ايضا فى معالجة امر الحسبة والمظالم ، والحسبة والمظالم بابان من أبواب السياسة الشرعية ، وتعتبر واسطة بين القضاء والمظالم فإن كانت الأخيرة (قضاء المظالم) تتناول امر تعدى الولاة على الرعية (مما يعرف اليوم بالرقابة الادارية) مثل الجور فى تحصيل الضرائب ، وتظلم المرتزقة إن لم يوفوا أجورهم فى مواعيدهم (تعطيل المرتبات) ورد المغصوب خاصة لغصوب السلطانية (مايقتطعه الولاة من ملك الغير دون وجه حق كما حدث من والد عمر بن عبدالعزيز) فإن الأولى (الحسبة) تهدف إلى النهى عن المنكر العام حتى وإن لم يقع جرم .

وقد انشأ الإمام ديوانا للمظالم عين عليه وزيرا يشهد بوداعته إلا انا نعرف الا شئ له بما يختصمون فيه وكان ذلك الأخ الوديع هو عوض جاد الرب رئيس قسم المراسم بالقصر كما اصدر الرئيس الإمام قانونا بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حدد فى مادته الرابعة المنكرات (عدا المعاصى صغيرها وكبيرها) وهى حسب اجتهاده واجتهاد صناعة قانونه التسبب عن العمل الوظيفى انا كان مركز الشخص المتسبب أو نوع وظيفته ، اكل اموال البتامى اكل أموال الناس بالباطل ، الاستهانة بالشارع العام والأماكن العامة ، العادات الضارة بالصحة العامة أو بالمجتمع كعلاء المهور والتدخ والظواهر الأخرى الضارة كما حدد القانون فى مادته السابعة الأشخاص المؤهلين للقيام بالأمر بالمعروف وهم قادة العمل السياسى ، والمنظمات الجماهيرية ، المرشدون الدينيون ، أئمة المساجد والخلاوى ، مشايخ الطرق ، العلماء المتخصصون فى الشئون الدينية والدولة التى صدر فيها هذا القانون هى دولة السودان لا دولة بنى نونه ، فما هو قضاء المظالم هذا الذى عنه يتحدثون وما هى الحسبة تلك التى بشأنها يشرعون ؟

يقول الفقهاء إن المظالم هى كل حكم يعجز عنه القاضى فينظر فيه من هو أقوى منه كظلم الأمراء والولاة وقد كان خلفاء المسلمين منذ عهد عمر يباشرون هذه المهمة فى الرقابة الإدارية وقد أفرد فقهاء السياسة الشرعية (القانون الدستورى) مثل الماوردى والفراء ـ أبوابا لقضاء المظالم ـ وكان عدوان الولاة على الرعية خاصة فى جباء الضرائب هو أكثر مايقضى فيه فى هذا الباب وقد جلس من الخلفاء لقضاء المظالم عمر بن عبدالعزيز دون ان يوليها أحدا ويعتبر كتابه إلى واليه عدى بن ارطاة الذى عينه فيه على غلطته عن الناس فى جمع الخراج واحدا من أروع أحكام قضاء المظالم (أورده أبويوسف فى الخراج ، وابن عبدالحكم فى سيرة عمر عبدالعزيز) كتب عمر لعدى يقول اما بعد فالعجب ، من استئذانك إياى فى عذاب البشر كأنى جنة لك من عذاب الله وكأن رضاى يحبك من سخط الله إذا اتاك كتابى هذا فمن أعطاك ماقبله عفوا اقبله وإلا فاحلفه ،

فوالله لئن يلقوا الله بخياناتهم أحب إلي من أن ألقاه بعذابهم » وكان عمر بن عبدالعزيز يمارس هذه الرقابة الإدارية حتى على القضاة . فقد كتب إلى عامله في الكوفة الذي كان كثيرا مايشاوره حتى في أصغر الأمور "يخيل الي أني لو كتبت إليك أن تعطي رجلا شاة لكتبت إليَّ أصأن أم ماعز ؟ فإن كتبت بأحدهما كتبت إلي أصغير أم كبير ؟ فإن كتبت إليك بأحدهما كتبت أذكر أم أنثى ؟ فإذا أتاك كتابي هذا فلا تراجعني من بعد في مظلمة"

وجلس بعد عمر بن عبدالعزيز كثير من الخلفاء للمظالم ، مثل المهدي وهو أول من جلس للمظالم من بني العباس ، فالهادي ثم الرشيد ، وكانوا في بداية عهدهم يجلسون لها في المساجد إلى أن جاء الهادي فجعل لها دارا طورها المهدي وبنى لها قبة فأسميت الدار قبة المظالم ، وتطور أمر دار المظالم فأصبح اسمها في دمشق دار العدل على عهد نور الدين بن زنكي . وذهب الأيوبيون خطوة أخرى فأقاموا على عهد الظاهر بيبرس دكة عالية يقف فيها المظلوم ويصيح بدعواه فسميت دكة من ناداك ويبدو أن ملوك الفنج قد أخذوا هذا التقليد عن الأيوبيين إذ يروي كاتب الشونة في مخطوطته عن السلطنة السنارية والإدارة المصرية أنه كان لقصر نادي أبو دقن أبواب تسعة ، تفتح كلها في حائط واحد مستقيم وأمام هذه الأبواب سقيفة بعمدان ، وفيها دكة عالية تعرف بدكة من ناداك وشرح كاتب الشونة في هوامش كتابه بأنها دكة من ينادي لسماع شكواه أي المكان المخصص لسماع الشكوى ..

وكما هو الحال في القضاء فقد حدد الفقه الدستوري الإسلامي شرائط صارمة لولاية المظالم يقول الماوردي حول صفات ناظر المظالم بأن يكون جليل القدر ، نافذ الأمر عظيم الهيبة ، بالغ العفة ، قليل الطمع ، كثير الورع لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة وتثبت القضاة ، وجليل القدر نافذ الأمر عظيم الهيبة كثير الورع الذي يملك سطوة الحماة وتثبيت القضاة في دولة الصحوة الإسلامية في السودان كان هو أخونا الوديع عوض حاد الرب أفيملك أحد أن يحاجنا من بعد في دعوانا بأنا كنا نعيش في مسرح اللامعقول ؟

أما الحسبة فقد كانت مدار بحث مستفيض عند الفقهاء كما كانت مجال رواية عند كثير من المؤرخين فقد كتب عنها ابن خلدون في (المقدمة) وهو يعتبرها وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين وخصص لها النويري صاحب نهاية الإرب في فنون الأدب فصلا كاملا كما كتب عنها الامام الغزالي في (الإحياء الجزء الثاني) والقلقشندي في (صبح الأعشى) والمقريزي في (إغاثة الأمة) وقد عرفت واجبات الحسبة عند الولاة المسلمين منذ عهد الرسول (ﷺ) إلا أنها لم تسمَّ بهذا الاسم إلا في العهود المتأخرة وابتدع العباسيون صيغة معينة لتوليتها أسموها بالتوفيقات إلا أن تطور الحسبة بوجهها المعروف عند متأخري الفقهاء لم يتم إلا في العصر الأموي الثاني بالأندلس .

ومن أقدم ماكتب عن الحسبة كتاب أحكام السوق ليحيى بن عمر الأندلسى الذى نشره المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمدريد ويعتبر نشره واحدا من الإنجازات العلمية الكبرى لذلك المعهد وتجىء أهمية الكتاب فى أنه أول كتاب مستقل عن الحسبة تناول إدارة المدن ، والنظافة العامة ، والموازين والمكاييل ، وأقضية الأسواق وقد أثر هذا الكتاب الحسبة الذى ظل مجهولا لأمد طويل ، على الدراسات اللاحقة حول الحسبة مثل رسالة ابن عابدين فى القضاء والحسبة (وقد حققها المستشرق بروفنسال) وكتاب الاحتساب للإمام الناصر للحق الأطروشى ، وقد حققه وقدم له البروفيسور سارجنت وبجانب كتاب أحكام السوق ليحيى بن عمر احتل مؤلف إسلامى آخر حول الحسبة مكانا مرموقا لأنه كان يعكس النظرية والممارسة معا ، ذلك الكتاب هو نهاية الرتبة فى طلب الحسبة والذى ألفه محمد بن بسام ، وقد ولى ابن بسام الحسبة بمصر فى مدينة تنيس

وتعرف المعاجم الاحتسام بأنه طلب الأجر (ابن منظور) والاسم حسبة (بالكسر) وهى الأجر كما يعرفها آخرون بأنها حسن التدبير (الزبيدى فى تاج العروس) واحتساب الشىء عندالله هو ادخاره عنده ، وعلى أى فالحسبة عند الفقهاء هى الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهى عن المنكر إن ظهر فعله ، وهى مقصودة لوجه الله تعالى وكانت دعاوى الحسبة تتناول عديد القضايا فى كل فعل يمس النظام العام مثل التدليس فى البيع ، والتطفيف فى الكيل وتنظيم الأسواق وتحديد مناطق الصناعات كالحدادة مثلا ، ومنع الحمالين من إرهاق الدواب عملا بما دعت له السنة من الرفق بالحيوان ففى الحديث الشريف "دخلت امرأة النار فى هرة حبستها لا هى أطعمتها ولا تركتها تأكل من خشاش الأرض" ، وفى الحديث "أيضا من سقى كلبا ظمآن فشكر الله غفر الله له قيل أنا فى البهائم أجر يارسول الله قال فى كل كبد رطبة أجر" ، وقد أورد المؤلفون حول الحسبة تفصيلات ممتعة عن أساليب ضبط النظام ففى فصل الخبازين فى كتاب ابن الأخوة القرشى الذى عاش فى القرن الثامن الهجرى (معالم القربة فى أحكام الحسبة) قال "ينبغى أن يأمرهم المحتسب برفع سقوف أفرانهم وأن يجعلوا فى سقوفها منافذ واسعة للدخان ويأمرهم بكنس بيت النار فى كل تغميرة ، وبغسل المعاجن وتنظيفها ، ويتخذ لها أبراشا كل برش عليه عودان مصلبان لكل معجنة ولا يعجن العجان بقدميه ولا بركبتيه ولا بمرفقيه لأن فى ذلك مهانة للطعام ، وربما قطر فى العجين شىء من عرق إبطيه أو بدنه ولا يعجن إلا وعليه لباس ضيق الكمين ويكون ملثما أيضا لأنه ربما عطس أو تكلم فقطر شىء من بصاقه أو مخاطه فى العجين"

ونجىء إلى سودان الصحوة نرى كيف أدرك إمامها وقساوسته مفهوم المظالم فانتدب له من انتدب ، أو كيف فهم قضية الحسبة فأوكلها ، بين من أوكل لأئمة المساجد ، والمرشدين الدينيين وجماعات الأمر بالمعروف التى بهدت تطارد النساء وتقتحم مجالس الطرب التى يستروح فيها الناس من عناء الحياة المجدبة ، مما يعكس فهماً متزمتا للدين ، ونظرة خانقة للطهر ، وعلنا نعود فى هذا المقام إلى

ماأورده أبو الفرج الأصفهاني في (الأغاني) وهو يروي عن يحيى المكي المطرب حيث قال "لقيت الإمام مالك وجماعة من فقهاء المدينة ومكة يسمعون الغناء أحيانا وأدركت جماعة من أهل العلم يتشددون في إنكار السماع ، على رأسهم بن سيرين وأدركت أخرين يتساهلون في المعاني لا يطعن عليهم أحد ، حسبك منهم الحسن البصري والشعبي ، والنخعي" . وعلى كل فحتى في حالات ظهور المنكر فقد استنكر الفقهاء تعقب الناس ، والتجسس عليهم فها هو الإمام الغزالي يقول في فصله عن الحسبة في (الإحياء) "واجب المحتسب أن يحتسب كل منكر موجود في الحال ظاهر للمحتسب دون تجسس" ولاشك أن اجتهاد الإمام الغزالي هذا أقرب إلى روح الإسلام من علماء أهل الصحوة لاستهدائه بالحديث الكريم "أيها الناس ان لكم أن تنتهوا عن حدود الله فمن أصاب من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله فإنه من يبدي لنا صفحته أقمنا عليه الحد" رواه مالك في الموطأ ولكن ماحيلتنا مع تجار الدين ما أرادوا بحدود الله إلا استخدامها مطية للتشهير بعباده وما حيلتنا مع إمام يقول في خطابه المشهود (٢٥ مايو ١٩٨٤) إن الإسلام قد نهى عن التجسس ودخول البيوت من غير أبوابها ولكننا سندخل البيوت ونتتبع الفاسدين إلخ ثم ماحيلتنا مع فقهاء رقيقي عقل يدين بعضهم رئيس القضاء لحمله العليون وكأنه قد أتى أمرا إدا وعلم الله كدت أظن يوم أن سمعت تلك الرواية المؤسفة أن التاريخ قد عاد بنا إلى سودان السلطنة الزرقاء حيث كان بعض الفقهاء يتنازعون حول تحريم الدخان فقال الشيخ إدريس ود الأرباب بأنه محرم في مذهب مالك وأضاف بأن الرسول (ص) قد أخبره بحرمته ويشهد على ذلك الشيخ محمد الهميم والشيخ حسن ود حسونة . كما أن القاضي دشين الذي كان يشربه حتى مماته سيقول بحرمته إن سئل في قبره ويروي صاحب الطبقات أن المتخاصمين قد قبلوا بشهادة القاضي دشين وهو ميت في قبره فذهبوا إلى القبر ليسألوه فأجاب بأن « التبغ حرام . كلموا الشيخ إدريس يسأل الله لي المغفرة بسبب شربي له والحكاية معلومة والله أعلم » أوما كان أحرى بفقهاء هذا الزمان أن يتركوا دشين الثمانينات هذا يستمتع بعليونه حتى يتوفاه الله ثم يسألوا الله له المغفرة من بعد على معصيته الكبرى تلك نعم كدت أقول بأنا نعيش في سودان السلطنة الزرقاء ولكني تذكرت أنه بالرغم من كل الشعوذة التي صحبت التصوف الفوضى . إلا أن ذلك العهد قد شهد نجوما نيرة في مجرة العلم ، وشهد حكاما احتضنوا علماء زمانهم ووفروهم وسعوا وراء العلم والعلماء حتى الأزهر الشريف ، بل إن منهم حكاما متميزين مثل نادي أبودقن الذي ذهب لتحديث ملكه بنقل التجارب المتقدمة في عصره مثل تجربة قضاء المظالم .

أما إمام سودان الثمانين فقد عجز عن أن يدرك كم عجز قساوسة إسلامه المزيف عن أن يدركوا أن مفهوم المظالم والحسبة في الدولة العصرية قد تعدت حدود الوعظ في المساجد والتشهير في الطرقات . فرد المظالم في الدولة العصرية تقوم به لجان الرقابة الإدارية في المجالس التشريعية . ويقوم به القضاء الإداري

هي دار العدل ، ويقوم به المفتش العام في التفتيش الإداري كما أن أحكام السوق تقوم بها المجالس البلدية ، وضبط الموازين تقوم به إدارة الموازين والمكاييل بوزارة التجارة فلسنا بحاجة إلى تسميتها (دار العيار) حتى تصبح مؤسسة إسلامية . ونظافة المدن والأحياء يقوم بها ضباط الصحة فالصحة والنظافة العامة لم تعد هي إماطة الأذى عن الطريق كما كان يفهم هذا الأذى في عهد بني بويه الصحة العامة اليوم هي محاربة البلهارسيا ، وهي استئصال الملاريا ، وهي الأمصال ضد التايفويد . وبنفس المعنى فإن تحديد مناطق الصناعات تقوم به لجان تخطيط المدن . كما أن سلوك المجاهدة لايقوم به الوعاظ وإنما تقوم به الشرطة العسكرية . بل إن الإرشاد والتنوير في الدولة العصرية بصورة عامة ليس هو واجب الوعاظ وأئمة المساجد . فقد كان المسجد في قديم الزمان هو المدرسة وهو المنتدى وهو المحكمة وهو المنبر الإعلامي أما الآن فهناك المذياع . وهناك التلفاز . وهناك الصحافة . وهناك التربية الوطنية في المدارس . وكل هؤلاء وعاظ يأمرون بالمعروف أو يفترض هذا فيهم في ظل الدولة الصالحة . وهكذا نرى مرة أخرى نموذجا آخر للاستخفاف بالدين في تعيينات الإمام وقراراته حول ديوان المظالم . كما نرى صورا من الجهل بالمؤسسات الشرعية في قوانينه وتوجيهاته وفي واقع الأمر فإنه بالرغم من كل دعاوى فقهاء الصحوة بأنهم قادرون على تقديم الإسلام للناس في صورة تتفق مع العصر باعتبار أن الإسلام دين صالح حقا لكل العصور وبالرغم من ادعائهم الاعتراف بأن الإسلام لا يعرف كهنوتا كما لا يعرف رجال الدين (فكل مسلم رجل دين) إلا أنهم ينتنون بفعالهم في كل قرار يصدرونه أن كل توجههم الديني قائم على تكريس هذا الكهنوت بالصورة التي تجعل لما يعرف برجال الدين سلطة موازية للسلطات القائمة في كل شيء وما هذا إلا لعجزهم الفكري عن ترجمة القديم لواقع اليوم ، وتشبثهم بصورة القديم حتى يتميزوا بها بين الناس ، وكأن الإسلام هذا حكر لأحد أو أن الاجتهاد فيه وقف على أحد أو أن الرموز فيه تغني عن الجوهر

الفصل التاسع

الإسلام السّوداني
جُذوره وحُماته

« مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء
كمثل العنكبوت اتخذت بيتا . وإن أوهن
البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون »
(العنكبوت " ٤١ ")

الخلط المشين .. والتخليط المشبوه

قلنا في مقدمة هذه المقالات إن الإسلام ما كان ليستقر في وجدان أهل السودان لولا تعاليم الفقهاء والمتصوفة الأول الذين وفدوا إلى ديار النوبة والمسيحية كدعاة مرشدين لا كغزاة فاتحين ولعل هؤلاء الرجال كانوا يدركون ما حاق بجيوش الفتح التي وفدت من الشمال لتحتسب أهل النوبة بالإسلام بحد السيف ولم يكن سبيل هؤلاء الرجال في نشر الدين إكراها حملوا به أهل السودان على التواقل بل مهادنة جبنت إلى قلوبهم الغروض ومع هذه الحسنى والمهادنة كانت التربية . وكانت القدوة هذا هو المنهج الذي سار عليه هؤلاء الفقهاء بل هذا هو الأساس الذي أقاموا عليه بنيان الإسلام في السودان . فدين الله متين لا يوعى فيه العارفون إلا بترفق وفاء هذا الأمر أن يوعى لمنهج الدين وضعه أهل السودان هؤلاء العلماء والمتصوفة لقنون كل صالح من أعراف أهل السودان وعاداتهم الموروثة التي تواطأوا عليها وأبى لا تخرج عن جوهر الدين وإن خالف بعض أحكام الشرع

ومن جانب آخر ذهبت في مطالعة الكتب إلى القول بأن السودان الذي سعى إليه هؤلاء الدعاة من الفقهاء والمتصوفة كان وضاحة من الحضارة وعلمة من الوثنيين فالإسلام ، على قرب منعته من أرض السودان ، لم يشق طريقه بسهولة في أوائل عهده إلى مجموعات السودان المستوطنة باستثناء أهل الشرق من البحة الذين اعتنقوا الإسلام منذ عصر المأمون في عهد مشهور هو عهد كنوز بن عبد العزيز عظيم البحة بعد أن أنهى الجهاد وينسب هذا ، على وجه التحديد للمجموعات العرقية المستوطنة لا الجيوش العربية المحشودة مثل بني الدين وفدوا من اليمن عبر ميناء عيذاب أو القلة التي هبطت من الشمال لتستقر في قلب مملكة النوبة مثل بني كنز وحتى هؤلاء الأخيرين فقد استوعبهم السودان أكثر مما استوعبوه فأخذوا الكثير من الخصائص الثقافية المحلية بما في ذلك اللغة مما نراه اليوم عند قبائل الكنز الذين يتحدثون بلهجتهم المحلية بجانب العربية وعلى أي فقد عاش ذلك

الجنب الإسلامي المستعرب الكثير في جنوب مملكة مسيحية هي نوبة النوبة المسيحية التي وقف حاجز صده الجنوب بصدور جيوش الإسلام بقيادة عبد الله ابن أبي سرح حتى اضطر إلى الرجوع بعد أن عقد مع النوبة عهد ووفاق وجاء في ذلك العهد أن يبقى كل على حدوده ولا يأتي أي مصري النوبة عداء للإسلام من مصر إلا من طريق ما في ذلك الاتفاق هو جوهر الذي لم يوفه المؤرخون حقه من الدراسة مثل ذلك الجانب الذي يستكثر أن يطلق عليه اسم التبادل التجاري ويروي البلاذري [1] حديثه عن عبد الله بن حسان بن أبيت قال: إنا لصلاح بيننا وبين النوبة على أن نفتديهم ونفتديهم ونعطوننا رقيقا ونعطيهم بقدر ذلك من الطعام. وذكر أنه في عهد عمرو بن العاص ويقضي البلاذري بتقرير ابن الهيدي عن ابن لهيعة أن يرسلوا إلى النوبة في كل سنة ثلاثمائة رأس وستين رأسا على أن يعطوا قمحا وخمرا وخنزيرا وسمنا فالاتفاق التجاري بين المسلمين ونصارى النوبة كان يذكر حسب رواية البلاذري على تبادل الرقيق والغلة الصغيرة بين مملكة النوبة ومصر بالطعام والملابس والخمر ويؤكد هذه الرواية ما يجري من تجارة بعده ولا يقرر هذا النقد على النوبة في عهد عمرو بن العاص بل بعد عبد الله بن أبي سرح - بعد فتح مصر - إلى النوبة سنة عشرين وقيل سنة إحدى وعشرين وهي سنة حدى وثلاثين بعد حصار ثقيلا ثم قرر الصلح معه على ثلثمائة وستين رأسا في كل سنة ووعده عبد الله بحبوب يقدمها له لما سكنه من الطعام. وعن في حنفة حميد بن هشام التجيبي الذي صولح عليه النوبة ثلثمائة وستين رأسا يعني المسلمين ولصاحب مصر أن يقوي من ودفعه إليهم إن رأى قمحا ويرسل بالثلثمائة رأس وما استغير كذلك وعن الخمر لك أن تبعث بسمك وتبعث النوبة إلى وإرسال ثلثمائة غير إن الخمر [2] وجاء من مدح خير الأمارة من صدقات تبعث به النوبة ومن القاضي يعقوب النوبة للمسلمين ويرسله بلا لج. ويقضي المقريزي يقول: وبدأ المعتصم إلى ما كان يدفعه لمسلمة موحدة كل من يعطوه ويكر عطية الخمر وقر الخمر والسمن وكتب بهذا كتابا ثم وبعده جرى بعد قبل والي مصر عبد الله بن العاص صلح مع النوبة المسيحية وهي قائمة على دينها وذهب في صحبة في أن يتاجر بسمن بعد سنين الخمور التي يحتاجون إليها بعد تسعين هذا هو تاريخ كما يرد البلاذري والمقريزي هم مصدرين يعتمد عليهما المؤرخون في وبينهم تاريخ هذه الحقبة وقد جاء هذا التجاور لأحكام الشرع والذي لم يتكرر لا المعتصم في عهد الجهاد بالسيف وفي ظل الدولة الإسلامية بموجده فكيف يحل بولاة الأمر في هذا الزمن وفي ظل الدولة الإسلامية القومية الموحدة التي تجمع بين المسلم والمسيحي ولو تبين كيف الحال بولاة لأمر الذين يسعون السود [3] يحرضوا على هؤلاء السودان من غير المسلمين حكام لأنفسهم عرقهم وضد تعلاقة بين المسلمين وأهل سمار السودان المنتصر علاقة تقوم على الاحترام بين هؤلاء النصارى حتى عهد المماليك يسلم

---

[1] العقد هو اسم الاتفاق الذي عقد بين مملكة نوبة المسيحية وعبد الله ابن أبي سرح وكلمة تقسيم عربية ويقال إنها تحريف للكلمة اللاتينية PACT.

على ذلك عهد عظيم التوبة للظاهر بيبرس في عام ٦٧٤ من الهجرة فقد اقسم عظيم التوبة في ذلك العهد « بالإنجيل والتالوث المقدس ، والانجيل الطاهر ، والسيدة العذراء ام النور ، والمعمودية التي اخلصت بيتي وطويتي من وفي هذا وساعتي هذه للسلطان الملك ركن الدنيا والدين الظاهر بيبرس » .

هذه مقدمة لحديث سيجيء وهو حديث عن وانه حديث عن نشأة الدولة الإسلامية في السودان ، وحديث عن تركيبها العرقي ثم حديث عن دور هذه الدولة او بالحرى الدول في ترسيخ الثقافة العربية واللغة العربية لغة القرآن « انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون » (الزخرف ٣) ولا نهدف من وراء هذا السرد التاريخي إلا الى تبيان الخلط الشديد بين الاسلام والعروبة والخلط المشبوه بين مفهومي الزنوجة والعروبة في السودان من منظور التصور الحضاري نزعم ان هناك تضادا بينهما ونرى انعكاسات كل هذا الخلط في مشاكل اليوم المستجدة ، وصراعاته المستمرة ونأتي ، من بعد الحديث عن دور العلماء والمتصوفة في نشر الاسلام بالسودان ، وعن تطور التصوف السوداني وعما لحق به من جهالات وبدع وعن طبيعة العلاقة بين الحكام والفقهاء والمتصوفة عبر هذا التاريخ ونهدا الجانب من المقال اهمية خاصة في دراستنا لسودان « الصحوة » الذي احتل فيه ادعياء التصوف مكانا مرموقا ، لاكذعاة وناصحين وإنما كمستثمرين يثرون الناس امورهم بدع هي اقرب الى سحر الشياطين في العقد منها الى التصوف الحقيقي ، تصوف المكابدة والخشية وهجر الدنيا .

ولكيما يجيء كل هذا التحليل للتصوف السوداني في اطاره التاريخي والفكري الصحيح لابد من الماح الى التصوف في الاسلام ماهيته ، ونشأته ، وامتداده وانحرافاته فلمتصوفة الإسلام الاول تابعون في السودان ، ولمشعوذي التصوف في إسلام العصر الوسيط اشباه يحدثنا عنهم تاريخنا ولمحاولة التصوف في عصور الركود الفكري نظائر في سودان الصحوة في لعصبين المتصرمين وفي الحالين الاخيرين اصبح ذلك التصوف مظهرا من مظاهر الكبوة الحضارية ، والانحطاط الثقافي في المجتمع الاسلامي كما سنبدي بعد في استعراضنا هذا موضوع العلاقة بين الفقهاء والمتصوفة والحكام لكي نبين حالات التمرد التي عاشتها المجتمعات الاسلامية ومن صاحبها من نشاط جاد في العلاقة بين الحكام ، والفقهاء ، والصفوة ، وعامة الناس مما ادى الى بروز ظاهرة لتصوف التصوف الحقيقي كرد فعل نضالي ضد الظلم والظالمين وضد تبرير هذا الظلم من الفقهاء والتصوف المشبوه كوصفة علاجية تلهي الناس عن الشقاء والمعاناة

تصوف الزهادة والعلم

حظي موضوع التصوف بحظ وافر من الدراسات التي قام بها الباحثون القدامى والمحدثون ، المسلمون منهم والمستشرقون ، ونحن نذكر من بين مؤلفات

القدامى كتاب (اللمع) لابى نصر السراج و الرسالة القشيرية) لابى القاسم بن هوازن القشيرى باعتبارهما اهم دراستين للتصوف اكثر منهما تسجيلا لخطرات متصوفة كما يشير بعض المحدثين الى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى عن تاريخ التصوف الاسلامى بجانب تراجمه لما كتبه المستشرقون حول التصوف وموقف الدكتور زكى مبارك الاخلاقى عند الغزالى ، و التصوف الاسلامى وتتميز زكى مبارك بانه لم يكتف مثل اقرانه ، بالبحث والاستقراء بل قده حرصه على الوصول الى الحقيقة الى الاستواء بجانب لواء الصوفية حتى يصير إلى حقيقة امرهم ، وحتى لايصدر حكم على تجربة دون ان يعيشها ويعايشها ، وترقى بينهم حتى اصبح خليفة للسادسة فى سنتريس ولكن سرعان ماترك مبارك السادسة عندما تبدى له ان جل المتصوفة لايوفق مقالهم ويروى زكى مبارك قصة تركه للسادسة ويقول انه كان يجلس امام الشيخ الصاوى شيخ الطريقة وهو يضع رجلا على رجل فغضب الشيخ لانه راى فى سلوك خليفته تعاظما ويقول مبارك جاشت نفسى فرايت انى افعل ذلك عن عمد ثم خطر لى ان الصوفية انما يدعون عمم القلوب ، فلو كان ذلك الرجل من المتمهنين لما اخذنى على هفوة سلكته لم يكن لى فى وقوعها قصد لم يسبقها سوء نية فاقتنعت ان الصوفية رباب ضواهر وان ادعوا انهم أرباب قلوب » .

ويجب ان نشير باشارة عابرة الى اصل الكلمة نفسها لان كلمة التصوف كانت محل تجريح واستياء ومحور جدل لاحد بين كل الدارسين لموضوع التصوف الإسلامى من القدامى والمحدثين ، ومن المسلمين والمستشرقين فمن بين هؤلاء من سعى لان يجد للكلمة اصلا فى اليونانية ومنهم من ربطها بقبيلة عربية معينة هى بنو صوفة ، ومنهم من نسبها لصوف الرقبة ومنهم من ادعى نسبها من الصفاء « صافى فصوفى لهذا سمى الصوفى » بيد ان جماع الرأى الذى يدعمه المنحنى التاريخى وتسنده المباحث اللغوية هو الرأى الذى قال به الصوفى الكبير ابو نصر السراج فى كتابه اللمع وجد به عند المحدثين لا وهو اشتقاق الكلمة من الصوف لباس الانبياء وشعار الناسكين المتنسكين .

هذا ما كان من امر الاسم اما الجوهر فهو شىء بعد ما يكون عن الصوهر والرسوم مثل مظهر المسلك ورداء المسلك فجوهر التصوف هو الانخلاع عن الدنيا والهروب الى الله من عرضها الزائل حتى يمثل الصوفى الوحد به عما عداه فالسهلى مثلا يصف التصوف بانه عصمة عن رؤية الكون ، وسحنون يبسطه بقوله هو الا تملك شيئا ولا تملكك شىء والجنيد ، صاحب مدرسة بغداد يقول « هو ان يسكنك الحق عنك ، بسبب منه كما يقول ابن عطاء مع جمع ووجد مع استماع وعمل مع اتباع ويفسر الامام الغزالى التصوف بضرب من الطهارة ، وللطهارة مراحل اربع اولها معرفة بحقه وثانيها تطهير الجوارح من الاثام وثالثها تطهير القلوب من الرذائل ورابعها تطهير السر عما سوى الله ويقول الغزالى ان اهل الظاهر لايفهمون من تطهير إلا الوضوء وغسل نجاسة ولم يكن هذا التطهير والانخلاع عند الذين عدوا المتصوفة لانهم جعلوا من العمل الصالح بل كان هروب بحالهم حتى كرد فعل على فساد الحكام واستخدام الفقهاء ثم الصمة وتبرير

بعضهم بكل سايفرقون عن هؤلاء بحكم نفسة من قسا و بحرف [illegible] من وجوه العمل الصالح الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

كل [illegible] الاسلامى بعض [illegible] الاسلام [illegible] الناس [illegible] وكثير منهم [illegible] على الدرهم [illegible] الحلال [illegible] بالخمس والصرير [illegible] وقد [illegible] هذه الجماعة [illegible] وكثير [illegible] وقعت بين هذين الاتجاهين [illegible] الضرورية مع مضيهم فى طريق الحق والخير

[illegible] هذه الجماعة [illegible] الناس [illegible] هؤلاء [illegible] المتصوفة [illegible] الكرامات [illegible] واحدا من هؤلاء المتصوفة [illegible] الرسول الكريم [illegible] ١٨٨) [illegible] هؤلاء العلماء المتصوفة [illegible] فالله على عن ابى [illegible] فقال [illegible] الحسن [illegible] الحسن البصرى [illegible] الناس بالتزين وانتقاء الملبس ، ويروى ان فرقدا السبخى وهو واحد من تلاميذ الحسن [illegible] على ذلك ، وكان فرقد هذا كثير المشاكسة لشيخه . فقال له الحسن [illegible] الحرير ، إن الله جميل يحب الجمال »

لقد كان [illegible] المتصوفة [illegible] الناس [illegible] سهدوا من [illegible] الاستهانة [illegible] العلماء وهم [illegible] ضعفاء الولاة [illegible] الاسلام [illegible] اشتهارا محلا [illegible] الاسلام [illegible] المتصوفة [illegible] الهروب من مشاكل الناس لان هؤلاء المتصوفة كانوا فى مقدمة الصفوف [illegible] بكلمة الحق [illegible] هذه الصفة [illegible] على الناس [illegible] صوفيون كالحلاج والورق [illegible] حتى الموت فى النضال من [illegible] الشيخ الامام محمد عبده [illegible] هؤلاء المتصوفة [illegible] الى الوجه الخالص الذى هو [illegible] وقد ظهر ذلك التصوف

في القرون الأولى للإسلام فكان يستمد عظمته وكل المقومات من تقوية الأخلاق وتهذيب النفوس وترويضها بأعمال تدين وحدها الله . ويحيى الإمام مستصوف المجتهد يقول بأن الفقهاء المتشددين متصوفة حيث سياسة الناس وتوجيههم بالسياسة ثم تعرفوا كيف يمكن تعميم الأحكام الشرعية وإذا عرفوا حكم الأمر فإن كتب يحفظون الأشياء والحكام يتبرمون من الحكمة ويتعدونها وبهذا نجاح الدين والسياسة فحضرهم الأمراء والملوك في مجلسهم ومنحوهم الأموال التي تؤيد سلطانهم وتقويهم وحملوهم على تعديل سياسة الناس فتمهد الأمر للسرج فرفعوا النصر واستنجد لهم ... وتسمية في كتب الفقه على أنها الحكام شرعية ... مكتبة) وتصوف ... لصحة لأولى كان هو ... من ... كان ... السبع الأمة كله كان ... الناس

ويعتبر ... الحسن ... لصف الأبي من متصوفة ... الأسارى وقد اعتزل الحسن في زيادة الشعب ... بالأقاصي ... مجلس ... والتعليم ... الناس وكان الحسن ... حكم ... الإمام العكري على الفقراء الذين لا ينفقون ... والتصوف ... للحكم ولا يكون شيئهم عن أغراض ... وبهذا ... الشكي في ... القلوب ... فرقدا السبخي ... الحسن في مجلسه عن ... الفقهاء الرأي ... فرد الحسن ... الفقهاء ... الزهد في الدنيا ... في الآخرة ... الزهد ... عبادة ... الورع ... عن أغراض السلاطين ... العفيف على ... ... هذا ... الحاطم عن رأي الحسن في فقهاء ... ولهذا ... أن ... علماء ... أهل السنة والشيعة ... على ... الحسن ... في مجلس الحسن ... حملات ... حتى ... في الآفاق ... هذه الحلقات ... لصحوة الأوائل ... بعد ... ومالك بن دينار ، وفرقد السبخي ، وفضيل بن عياض .

ولم يكن الحسن ... اعتزاله ... عن هموم الناس ... كان ... الخوارج قد أخذوا ... قضية ... في ... الأساقصين ... (سورة ... الأشعث) ... على قول ... ... أن ... نفسه ، ... سوقهم ... الأمويين ... الأخرى ... الأمويين ... لم يكن حوارا ولا ... عند ... الأمويين ... على ذلك ... أيام ... هبيرة والي البصرة ... عهد ... عبد الملك ... هبيرة ثلاثة من علماء البصرة هم الحسن والشعبي وابن سيرين ... عن ... يزيد ... السبخي الشعبي وابن سيرين ... الحسن ... الحسن ... سابح ... لأبي هبيرة « خف الله في يزيد ولا تخف يزيد في الله . إن الله يمنعك من يزيد ولا يمنعك من الله واوشك أن يبعث إليك ملكا ينزلك عن سريرك ويخرجك من سعة قصرك إلى ضيق قبرك ثم لا ينجيك إلا عملك » ... كان الحسن ... في اقتراب من الحجاج (ومن الذي لا يحذر الحجاج الذي لم يرعو عن هدم الكعبة) إلا أنه كان أمينا مع نفسه . وصارم في كل مقولاته لدى الأمويين وكانت قمة وقفاته معهم نصائحه

الصادحة لعمر بن عبد العزيز والتى ورد ابن الجوزى صيغها منها فى كتابه (سيرة عمر بن عبد العزيز) .

ان وقفت عند الحسن البصرى وقفة ضرورية لكيما ندرك ما طرأ على التصوف الإسلامى . فيما بعد من انحراف وتشويه خاصة بعد نهاية القرن الثالث الهجرى فقد كان تصوف الطبقة الاولى والتى كان الحسن شيخها ورائدها تصوفا قوامه بساطة الزهد وقشعريرة الورع وخصب القلق السليم . على حد قول الدكتور بدوى وكان مسعى هؤلاء المتصوفة هو البحث عن الحق المتصل عبر الاتصال بين العبد والرب اتصالا وجدانيا لاعقلانيا ومع هذا فقد سعى الحسن وبعض ممن جاء بعده من المتصوفة مثل ابى حامد الغزالى وابى القاسم القشيرى لعقلنة هذا التصوف والحسن والغزالى والقشيرى بصورة اخرى هم الاستثناء لا القاعدة بين المتصوفة اذ قلما لجأ المتصوفة الاخرون الى استكشاف الحق بالدليل والبرهان ، بل كان سبيلهم اليه هو الموجدة والعيان كما كان حل حديثهم عن عمال القلوب فالذى يقرأ السراج (كتاب اللمع فى التصوف) يلمح اشارات عديدة الى مناهج للوصول للحق لاتخضع اى واحد منها للتحليل العقلانى مثل اليقين ، التوكل ، الرضا ، الانابة الاعتبار الخوف ، الصبر ، الشوق الوجد والحياء والإجلال وبالرغم من ان السراج قد اورد كل واحدة من هذه الحالات وهو يستنبط لها سندا من الكتاب فانه جميعا حالات نفسية يصعب تحديدها تحديدا علميا وذهب الدكتور بدوى لتشبيه هذه الحالات بالعيوض عند السيحيين الاوائل والعيوض هو رؤية الحق عبر الصفاء الذى يتحقق بمجاهدة النفس لا عن طريق البرهان

صراع الفقهاء والمتصوفة :

ولم يبدأ الصراع الحقيقى بين الفقهاء والمتصوفة إلا عندما ذهب الاخيرون لقول بان الاتصال بين الحق والعبد قد يبلغ درجة الاتحاد بينهما وكانت قمة هذه الدعوى هى قول الحلاج : "انا الحق" .

مزجت روحك فى روحى كما
تمزج الخمر بالماء الزلال
فإذا مسك شىء مسنى
فإذا انت أنا فى كل حال

ولم يكن الحلاج بمفرده وحده فى هذا المضمار فقد ذهب مذهبه كثير من المتصوفة إلا ان نظرتهم للاتحاد الإلهى كانت تتفاوت فى عمقها كما تتباين اساليب التعبير عنها فمنهم من كان اتحاده اتحادا بالاستغراق فى الذكر ، ومنهم من كان اجتماعه مع الحق بالمعانى ، ومنهم من عايش الاتصال بالحنين والوجدان وهذا هو حال المتصوفة منذ عهد ابن الدمينة شاعر الوجد الصوفى

وانى لأستحييك حتى كأنما
على بظهرى الغيب منك رقيب
ولو اننى أستغفر الله كلما
ذكرتك لم تكتب على ذنوب

وعبر عن أهم المعانى الصوفى الجنيد تعبيرا جزلا رائعا بقوله .

وتحققتك فى سرى
فناجاك لسانى
فاجتمعنا لمعان
وافترقنا لمعان
إن يكن غيبك التعظيم
عن لفظ عيانى
فلقد صيرك الوجد
من الأحشاء دانى

كما عبر السهروردى المقتول عن أهل الحب والوجد الفصيح وهو يقول

أبدا تحن إليكم الأرواح
ووصالكم ريحانها والراح
وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم
وإلى لذيذ لقائكم ترتاح
وا رحمتا للعاشقين تكلفوا
ستر المحبة والهوى فضاح
بالسر إن باحوا تباح دماؤهم
وكذا دماء العاشقين تباح
وإذا هموا كتموا تحدث عنهم
عند الوشاة المدمع السفاح

بيد أن متصوفة آخر قالوا أو كادوا يقولون بالاتحاد الحسى بين الله وبينهم ، ومن هؤلاء البسطامى ، وذو النون المصرى وابن عربى ، ويمثل الأخير مدرسة صوفية تميزت بمنحها المنفرد فالبسطامى مثلا يقول عن الحق عز وجل "رفعنى مرة فأقامنى بين يديه وقال لى يا أبا يزيد إن خلقى يحبون أن يروك فقلت ربى بوحدانيتك ، والبسنى أنانيتك ، وارفعنى إلى أحديتك حتى إذا رآنى خلقك قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون ثم هنا" أما ابن عربى فقد كان أكثر حيطة ، وأشد حذرا وهو يقترب من موضوع الاتحاد ، فأفكار ابن عربى فى واقع الأمر ، كانت تعبيرا عن توجه فلسفى له جذوره فى الدين إلا وهو وحدة الوجود وبهذا فقد يفيد أن نقف بعد قليل عند هذين المعلمين فى تاريخ التصوف الإسلامى الحلاج وابن عربى فكلا الرجلين متصوف صادق فى تصوفه ، وكلاهما متصل من أجل الناس ، الحلاج بانحيازه للمستضعفين ، وابن عربى بنصائحه الذاوية للحاكمين وكلاهما استند الفقهاء الحلاج باعتزالهم ، وابن عربى بالزراية بهم وكلاهما قد دفع ثمن هذه المواقف ، الحلاج بروحه ودمه وابن عربى بما تعرض له من تنكيل وتشهير وتشريد وفى واقع الأمر فإن المتصوفة أغلبهم كانوا ضحايا خلافهم من الفقهاء ، مرة بإثارة هوس العامة ضدهم ، ومرة باتهامهم بالكفر والزندقة ومرات

الجنيد الحكايات جند من جنود الله تعالى يقوى بها قلوب المريدين

فلا مشاحة اذن في ان نجد الفقهاء يحاربون هذه البدع والاباطيل ويقفون بمناظرة الفكرية بين المدرستين الى القرن الرابع الهجري حيث خرج ابو محمد الملحي كتابه « التنبيه والرد على من اتبع الهوى » وتبعه ابن سريج وهو القرن السادس الهجري في كتاب « تلبيس ابليس » مخصصا فيه فصلا سماه في التصوف الا انه جنح فيها نحو اسماء والحجر بنفي جنس صفة مريد بتلك دعوى ادعاء الصحابة السرية برياضة النفس (وهذا يتفق ... التصوف وقوله بمشاهدة الله السر لم يقل بهذا ولكن بشهود حقيقة وحقيقة لحقه ومع موضوعية عواد في انكار ما ذهب اليه المتصوفة من ان هناك علم شريعة (وهو علم الفقهاء) وعلم حقيقة (هو علم المتصوفة) ومع حقه في ... كل من رام الحقيقة في غير الشريعة مغرور خارج ... من قصد ... لالصاق التهم بالمتصوفة وهو يعيب عليهم الرقص الخبيث والغناء الفاحشة ومصاحبة الغلمان وكان في هذا ظالما وجاء ابن حزم بسلوبه الفارض يحذر من خطورة دعاوى المتصوفة على العامة الذين لا يفهمون من الشرع الا ظاهره الا انه لم يذهب مذهب ابن الجوزي في التعميم بل قال : « إن طائفة منهم قالوا من بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع كلها من الصلاة والصيام والزكاة وحلت لهم المحرمات كالزنى والخمر » (الملل والنحل) .

ولا ان اكثر الفقهاء موضوعية في اقترابه من قضية التصوف كان هو الامام ابو قتيبة ومع ان ابن تيمية قد اعتبر الحلاج زنديقا مؤكدا دعواه هذه بخروج الجنيد للحلاج من حلقته (وقد نسب الحلاج في حلقة الجنيد) الا انه اتخذ موقفا وسطا بين الذين يحسبون المتصوفة خارجين عن السنة واولئك الذين يطلبونهم قصر الطرق قبل الامام الصواب انهم قوم يجتهدون في طاعة الله فمنهم المذنب والتقي وقد صار الصوفية ثلاث طبقات صوفية الحقائق وصوفية الارزاق وصوفية الرسوم - اي السكلين كما اقر ابن تيمية بكرامات الاولياء دون ان يجعل لهم مرتبة فوق مرتبة الانبياء ودون ان يحسب خرافات اهل السحر والحواري . وعلم الغيب ضربا من الكرامات ويقول ابن تيمية ان الرجل لو صار في الهواء ومشى على الماء لم يثبت له ولاية ولا اسلام حتى ينظر وقوفه على الامر والنهي (الفتاوى الكبرى) كما استنكر ابن تيمية الاستعانة بالاولياء لان الذي يستغاث به هو الله « إن الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم ان كنتم صادقين (الأعراف ١١٤) . « قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى (الإسراء ١١٠) كما نهى عن التقرب إلى الله بالموتى . فالتقرب بالاولياء واجب ان كان تقربا بالاهتداء بهم وانتهاج مناهجهم لا تقرب عبادة وفي هذا يقول ابن تيمية ان من اعتقد ان في النذر للقبور نفعا او أجرا فهو ضال جاهل . وكذلك انكر جعل القبور مسجدات مستشهدا بما جاء في الصحيحين عن عائشة « لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور انبيائهم مساجدا » وقد روى هذا الحديث الشريف عن رسول الله (ص) عند موته

ولهذا دفن في حجرة عائشة حتى لاتصبح قبره مزارا وظلت الروضة النبوية منفصلة عن مسجد الرسول (ص) لايدخلها أحد . ولايتمسح شخص بقبره حتى عهد الوليد بن عبد الملك ومن جانب آخر شكك ابن تيميه في مقولة المتصوفة حول النبي الجوال . نبي الله الخضر . ففي قول لإمام المجتهد إن الخضر هذا إما ظن أو حقيقة فإن كان ظنا فالظنون وهام . وإن كان حقيقة فلاشك انه قد مات فالحي الدائم الذي لايموت هو الله ولم يقف إمام أهل السلف عند هذا بل بلغت غضبته على سعودة واوهام الصوفية ذروتها في كتابه (الفرقان بين أوليياء الرحمة وأولياء الشيطان) والذي خص فيه الرفاعية بنصيب كبير

ولم يكن النقاد من المتصوفة أقل إدراكا من الفقهاء لأمر الخرافات التي انسابت إلى جسمهم فالجنيد . مثلا يقسم الصوفية إلى طبقات ست هي : الأوبياء وأهل المعاني . وأهل الصفاء . وأهل الخطوه يطهرون ويعينون اما الطائفة السادسه فلا يؤبه لأقوالهم . ولايسار لأمثالهم فهم بين الخط والصواب وهم أهل الكف الحجاب كما أن السراج قد أنكر على المتصوفة دعاوى الاتحاد والحلول وتفضيل الاولياء على الانبياء . ورفع التكاليف وقد ذهب هذا المذهب المؤرخ العربي الموسوعي ابن النديم حين ذكر في الفهرست أن المتصوفة طوائف أعلاها السياح والزهاد . ومنهم العباد وأخرهم المتكلمين على الخطرات والوساوس وقد عرفنا في أخرباب يامنا كثيرا من أهل الكف . وأكثر منهم من المتكلمين على الوساوس والخطرات .

التصوف .. والاكتئاب الجماعي :

ولاشك في أن مظاهر الانحراف التي عشيت التصوف الإسلامي منذ نهاية القرن الثالث الهجري وبلغت ذروتها في العصرين الأيوبي والمملوكي كانت انعكاس لوضع اجتماعي واقتصادي متردي فهي في جانب منها محاولة من النساء الذين مرقهم الاحباط للهروب من واقعهم المنكود وهي في جانب آخر مؤامره مقصودة من جانب الحاكمين وأياديهم بين دعاة التصوف لإلهاء الناس عن قسوة المعاناه بادمان التصوف وقد وصف واحد من كبار أساتذة التاريخ الإسلامي المعاصرين (الدكتور حسين مؤنس) هذا اللون من التصوف الإسلامي بأنه وصفة شعبية لمعالجة حالة اكتئاب جماعي . فإن كان الموسرون قد وجدوا ما يخرجهم من حالة الاكتئاب هذه بالانغماس في الخمور والغيان والعلمان . فإن النساء لم يكن في مقدورهم الا الانغماس في ما يلهيهم عن واقعهم الكالح فالتصوف - حسب قول الدكتور المؤرخ - نتاج طبيعي « لظروف السياسيه والاجتماعية السيئة التي عاشت فيها شعوب أمة الاسلام من منتصف العهد الراشدي وهي ظروف جعلت تسوء عاما بعد عام فإن كان المسلمون انصاف تعساء في العصر الاموي فقد اصبحوا تعساء في العصر العباسي الاول . وتعساء نوساء في العصر العباسي الثاني . فتعساء نوساء فقراء الى بداية العصر العثماني . ثم

بوساء فقراء أشقياء بلا أمل في النجاة الى مطالع العهد الحديث » (مجلة أكتوبر ١٩٨٤/٧/١٠) .

وأراد بروز هذا التصوف المسعود والذي كثيرا ما غض عنه الحاكمون الطرف . مع كل ما صحبه من إباحة . لا لسبب إلا إلهاء الناس به عن واقعهم المعيشي . لم يكن غريبا ان يصبح التصوف معبرا للدروشة والشعوذة . بل الفسوق وكانت قمة هذا الفسوق هي طوائف الحشاشين من دراويش الشام الاناصول . مثل القلندرية . والحيدرية وقد ذهب الاخيرون مع قولهم بحرمة الخمر . الى تحليل المخدرات ومنادمة العلمان وكانوا يسمون الحشيش الاخضر مدامة حيدر وحيدر هذا هو شيخهم . يقول شاعرهم محمد الدمشقي :

دع الخمر واشرب من مدامة حيدر
معتبرة خضراء مثل الزبرجد
يعاطيكها ظبي من الترك أغيد
يميس على غصن من البان أملد
هي البكر لم تنكح بماء سحابة
ولا عصرت يوما برجل ولا يد
ولا نص في تحريمها عند مالك
ولا حد عند الشافعي وأحمد

ما التصوف النفاق وتصوف الدروشة والطفيلية أو ما أسماه ابن تيمية تصوف الاستدراف والرسوم فقد اصبح ظاهرة ملازمة للمجتمع الإسلامي في كل الفترات التي انحط فيها ذلك المجتمع إلى وهاد الجمود الفكري حتى صاغ هذه في عبارات الكرى . او عسيتهم حاجة من طغيان السلاطين حملت الناس معه على الانحدال الجامع والصمت الحرون وهم على الذل يقيمون وكثيرا ما انحرف في هذا التصوف رجال صادقون ظنوا بأنهم قد أصبحوا بتصوفهم هذا فرقة ناجية . وهم لايدركون ان جوهر الهروب الى الله عند المتصوفة الاول كان هو النضال ضد النفس وضد الطغيان والنهتال في وقت معا ضد الحكام . وبهتان الفقهاء فلو كانت كل مكابدة المتصوف هي الإيغال في التعبد الشكلي لكان هذا المتصوف الى الضلالة اقرب اذا لم يأمر بالمعروف ولم ينه عن المنكر . لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر هو « القطب الاعظم في الدين » وقد روى عن عبد الله بن مسعود انه عندما وفد إلى الكوفة عشى مسجدا فرأى حلقا يسبحون مائة ويكبرون مائة ويحمدون مائة فقال « ياقوم والله لانتم على ملة هي اهدى من ملة رسول الله و مقتحمو باب ضلالة

في ظل هذا الواقع الاجتماعي المتردي استشرى التصوف الطفيلي والذي يتمثل في لبس المرقعات . والتنطل . والرسوم التي لامعنى وراءها . والصرخات الخرساء التي لاتصدر إلا ممن بهم مس وازدهر هذا اللون من التصوف كثر ما ازدهر في عهد الأيوبيين بمصر والذين أسسوا لهم دارا اسموها « خانقاه » وجعلوا لهم نقيب

[illegible] لي في فكر تصديق [illegible] عرفت سرد هؤلاء [illegible] وقد وصف الدكتور زكي مبارك هذا النوع من التصوف بتصوف [illegible] فأرهف [illegible] نزل بعض [illegible] وتعاف [illegible] تكون عند [illegible] سيتمر على هواه [illegible] ولعب الدروس الدين الحدوس على [illegible] ربه فهذا ضعيفون في عدم الاحلاق [illegible] الذي لايبت [illegible] لاستنصه [illegible] لايستطيع [illegible] لايملك أن يدعى الاستغناء عنه .

هذا هو [illegible] ساحد [illegible] بدايه التصوف الاسلامي . [illegible] بعد هذه اللمحات لن نجد عند [illegible] من [illegible] التصوف لا وهما الحلاج وابن عربي

الحلاج .. صوفي العامة :

ظهر الحلاج في عهد بؤس وبلوى تماما كآخر أيام المعتز بالسودان فقد كان ذلك العهد عهد قحط وقنوط ، وعهد ثورة تختمر وعهد دولة تترنح ، وبين المستضعفين في ذلك العهد عاش الحلاج يهيم في الأزقة ، ويتوسد العبراء أمام حوانيت بغداد مع الفقراء والمساكين وأبناء السبيل ، فدعر منه الحاكمون ، واستنكر ديانة الفقهاء كانت مواجيد الحلاج الفوارة هي حديث الناس . كما أصبحت شطحاته المبهمة اقاصيص المجالس ويعرف السراج المواجيد بأنها « عبارة مستغرقة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته » بيد أن تحامل الحكام على الحلاج لم يكن بسبب مواجيده وشطحاته وإنما لخطراته وإيماءاته التي كان يصدع بها الحكام والفقهاء على السواء ففي ذلك الجو المكفهر أقدم حامد بن عباس وزير الدولة على اعتقال الحلاج حتى يلهي الناس عما هم فيه من ضنك بأنباء مصرعه وحتى يصبح قتله عبرة لمن عداه فقبض على الحلاج وإمعانا في التشفي صلب ثم حرق وذريت جثته رمادا في نهر دجلة ، علما بأن الرسول (ص) قد نهى عن المثلى ولو بكلب عقور وما اهتز الحلاج عند صلبه . فقد كان صادقا في وجده ، بل قال « هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تقربا إليك فاغفر لهم ، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا مافعلوا . ولو سترت عني ماسترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت » كانت شجاعته في شجاعة الصوفي المستغرق في مواجيده ، والذي تستوي عنده الحياة والموت . فعند هؤلاء لايعني الموت أكثر من انتقال من مكان إلى آخر ولمثل هذا ذهب واحد من أنداد الحلاج هو السهروردي المقتول عندما لقي مصرعه بأمر صلاح الدين الأيوبي :

قل لأصحابي رأوني ميتا
فبكوني إذ رأوني حزنا
لاتظنوني بأني ميت
ليس ذا الميت والله أنا
فاخلعوا الأنفس من أجسادها
فترون الحق حقا بينا

لاترعكم سكرة الموت فما
هي إلا انتقال من هنا

واختفى ذكر الحلاج بعد موته بسبب من ذلك الرعب الذى ولج فى النفوس ، حتى إن اسمه أزيل من بين طبقات الصوفية ، دون أن يشفع له دوره فى نشر الإسلام فى الهند ، فقد نما الإسلام وترعرع فى إقليم كجرات فى حلقات الحلاج ، تماما كما انتشر الإسلام فى جزر الملديف فى حلقات مالك بن دينار اختفى ذكر الحلاج ومؤلفاته لقرون حتى أعادها إلى الحياة المستشرقون الذين انهمكوا فى دراسة التصوف الإسلامى مثل البروفيسور نكلسون استاذ الدراسات الإسلامية بجامعة كامبردج والذى قدم لنا كتاب اللمع لأبى السراج ، وأسين بلاثيوس الأسبانى الذى كشف لنا عن وجه جديد لمحيى الدين بن عربى بعيدا عن علماء فقهاء الدين كفروا الشيخ محيى الدين ، ولوى ما سينيون الذى اكتشف الحلاج من جديد ، وبدرس الدنماركى الذى أخرج لنا كتاب طبقات الصوفية للعالم المحدث أبى عبد الرحمن السلمى بعد أن ظل الكتاب مخطوطا عبر السنوات فى خزانة بايزيد باسطنبول

كتب ماسينيون كتابه الفريد (عذاب الحلاج) (La Passion dal Hallaj) كما ترجم له كتاب (الطواسين) والطواسين جمع بين حرفى الطاء والسين ويشير الحرف الأول منهما إلى الطهارة (أى طهارة الأول) كما يشير الحرف الثانى إلى السماء (أى التجلى المطلق) ويقسم الكتاب إلى عدة طواسين مثل طاسين الراح ، وطاسين القلم ، وطاسين الصفوة ، يتقدمها جميعا طاسين النبوة الذى يكشف عن إيمان الحلاج بالله ورسوله ، كما يعبر عن زرايته بالفقهاء الذين يكتمون الحق يقول الحلاج عن النبى (ص) « ما أخبر إلا عن بصيرته ، ولا أمر بسنته إلا عن حق سيرته ، حصر فأحصر ، وأبصر فحصر ما عرفه عارف إلا جهل وصفه » والذين أتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » (البقرة ١٤٦) وكما لم يقدح الحلاج فى النبوة لم ينكر أو يتنكر للأحدية ، فمعاناته النفسية كلها كانت معاناة من يسعى للاقتراب من الله وهو يدرك بن القربى لاتقود إلا إلى حيرة حول كنه الذات والصفات تكاد تقارب التلبيس

حسبى لك تقديس
وظنى فيك تهويس
وقد حيرنى حسب
وطرف فيه تقويس
وقد دل دليل الحب
أن القرب تلبيس

إن عماد فلسفة الحلاج هو أن معرفة الحقيقة لاتجىء بالعبادة المظهرية وإنما تجىء بالخلوص والطهر الداخلى ، فبالخلوص وحده يتحقق التجلى الذى لاتعرفه العامة ، ولايقدر عليه إلا الذين يملكون قهر نفوسهم كما أنها لاتجىء بالإيمان وحده لأن من « طلب الحق بالإيمان كمن طلب الشمس بنور الكواكب » ومع هذا فقد كان

الحلاج يدرك أن هذا التجلى لايقود إلا إلى حيرة :

رأيت ربى بعين قلبى
فقلت من أنت ؟ قال أنت
فليس للأين منك أين
وليس أين بحيث أنت
وليس للدهر عنك وهم
فليعلم الوهم أين أنت
أنت الذى حزت كل أمين
بنحو لا أين ، فأين أنت

ولامرية فى ان الذى يقرأ لطواسين فراءه تنفذ إلى ماوراء الكلمات يغمره إحساس عميق بان خطرات الحلاج كلها تعكس يقينا يعتوره شك ، وشكا يفضى إلى يقين ومع ذلك فإن ما اسماه ماسينيون تعذاب الحلاج الصوفى هو ، فى حقيقته ، موجدة فيلسوف ، ومأساة ثائر ، وعناء طالب حقيقة موجدة فيلسوف اقض مضجعه الجهل بكنه الوجود ومأساة ثائر انحدر من صلب المستضعفين وأمام اعينهم مات كما تموت الكلاب الضالة وعناء طالب حقيقة أضناه الظمأ فاخذ يلهث وراء سراب حسبه ماء فصوفى ماسينيون المعذب هو نسيج من كل هذا

وإن كان ماسينيون قد خلا عن فكر الحلاج كل الأدران التى لحقت به من الأعداء والغرماء على السواء ، إلا أن رجالا اخرين من ابناء ملته قد نهضوا لإحلاله المكان اللائق به فى التاريخ الإسلامى ومن هؤلاء الأستاذ طه عبد الباقى سرور فى كتابه (الحلاج شهيد التصوف الإسلامى) ومنهم الشاعر المبدع صلاح عبد الصبور فى مسرحيته الشعرية مأساة الحلاج . ذهب سرور مذهب المورخ المحقق إلا أن صلاحا ـ طيب الله ثراه ـ رأى فى الحلاج ، دون أن يقول ، مارتن لوتر المسلمين داعية التطهر ، ورائد التجديد كما أجاد عبد الصبور فى تصويره لمأساة الحلاج فى إطارها التاريخى والسياسى الحقيقى ، إطار النضال من أجل المستضعفين والصراع مع ملوك القحط الذين أهلكوا الحرث والنسل فصرف الله وجهه عنهم

جنود القحط جيش الشر والنقمة
يقود خطاهمو إبليس وهو وزير ملك القحط
وليس القتل والتدجيل والسرق
وليس خيانة الأصحاب والملق
سوى بعض رعايا القحط ، جند وزيره إبليس
تعالى الله ، قد يأنف أن ينظر فى مرآتنا ذاته
فيصرف وجهه عنا .

تلك هى مأساة الصوفى الذى سعى لليقين بالشك فما زاده اليقين إلا حيره ومأساة الثائر الذى جاء من حماة الفقر كالاف من كانوا يولدون فى تلك الأيام الغرثى

الصوادى . ثم ذهب مبغيا عليه بأمر وزير عاطل يدى حامد بن عباس . فكم منكم يذكر حامد بن عباس هذا ؟

أنا رجل من غمار الموالى فقير الأرومة والمنبت
فلا حسبى ينتمى للسماء ولا رفعتنى لها ثروتى
وأنى كآلاف من يولدون بآلاف أيام هذا الوجود
لأن فقيرا بذات مساء سعى نحو حضن فقيرة
وأطفأ فيها مرارة أيامه القاسية
نموت كآلاف من يكبرون ويسقون ماء المطر
لهثت وراء العلوم سنينا ككلب يشم راوئح صيد
فيتبعها ثم يحتال حتى يمال إليها سبيلا فيركض ، ويبقص
فلم يسعد العلم قلبى ، بل رادنى حيرة واحفة بكيت لها وارتحفت

ابن عربى .. ارستقراطى المفكرين :

إن كانت حطرات الحلاج وشطحاته ، فيما يدعون ، هى التى حملت العلاة والنعاة على قتله وذرو جسمه رمادا فى قاع دحلة فإن ما حاق بمحيى الدين بن عربى من ظلم فاحش لم يكن إلا انعكاسا لغيرة فقهاء شانئين . ولهوس جهال نؤساء حسبوا أن اليقين المطلق هو ما ألفته نفوسهم وبين ابن عربى والحلاج بون شاسع . فالحلاج حكيم العامة وابن عربى ارستقراطى المفكرين والحلاج رجل الحطرة والإيماءة وابن عربى صاحب الفكر المعقد الذى تعانى فى فهمه العامة والخاصة والحلاج مولوى يقتحم النار وثغره باسم . وابن عربى مفكر يتحسب المطاعن فيعد لكل اتهام دفاعا ومع هذا فإن ابن عربى واحد من اكثر المتصوفة الذين اثروا الفكر الصوفى الإسلامى بتنوع مباحثه . وجراة موافقة . وسياحاته التى دفعته للاعتراف من فيض كل ينبوع فكرى . فكان بحق ، فريد عصره على أن الذى يدفعنا للحديث عن ابن عربى ليس هو فقط مكانته المتميزة بين متصوفة الإسلام بل أيضا الظلم الوبيل الذى حاق به على أيامنا هذه وأين ؟ فى مصر موئل التسامح الدينى والفكرى على مر العصور ! وما كنا لنقف عند تلك الحملة لولا أنها تمثل إفرازا مرضيا لظاهرة الارتداد الحضارى والذى اصطلح الناس على تسميته « بالصحوة الإسلامية » فالصحوة الحضارية تعيد الناس فى الجانب القيمى إلى مدينة الرسول ، وتعيدهم فى الجانب الدهرى إلى عهد النور ، عهد المأمون الملك الشمس لا إلى عهود الطغيان المملوكى ، وعماءات الديلم فمثل تلك الصحوة ليست فى حقيقة الأمر إلا مؤامرة هدامة ضد الحضارة ، ومسعى ارتداديا لهزيمة الإسلام من داخله باسم الإسلام

ويذكر من يذكر حملة المشعوذين فى مصر ، على عهد السادات ، وهم يطالبون بمصادرة كتب ابن عربى وحرقها وقد اختفت بالفعل مؤلفات الشيخ محيى الدين ، خاصة مؤلفه العظيم الفتوحات المكية ، من حوانيت الوراقين بمصر فترة من الزمن ،

بعد أن كانت تحتل مكانها في كبريات المكتبات طيلة هذ القرن ولعل هذا يصور لنا وهاد ـــ بل التي قادنا إليها ـ الصحويون من خوارج هذا العصر بأطفالهم الملتحين ، وأشياخهم الذين جاءوا من وراء التاريخ يدعون للتكفير والهجرة ولو كان هؤلاء وأولئك يملكون الحد الأدنى من الحس التاريخي لأدركوا أن الله لم يحفظ الإسلام الحضاري إلا بحفظه لمصر ، وما حفظ الله مصر إلا بحفظه لعلمائها الأجلاء الذين أثروا الفكر الإسلامي بالحوار والمناظرة والبحث والجدل والتنقيب الدءوب الفاحص عن مكنون التراث ، بمناهج العصر النقدية التي لاتقبل المسلمات المتحدرة من عهود ارتج فيها باب الاجتهاد لقد حفظ الإسلام مجددو عصر النهضة مثل الإمام عبده وصحبه وحواريه باجتهادهم المبدع في الفقه الإسلامي بعد أن رأى عليه ركود رتيب وحفظه جيل الرواد محمد حسين هيكل وطه حسين وعباس العقاد وأحمد أمين وزكي مبارك بمباحثهم الموضوعية في التاريخ الإسلامي لدى احتلطت فيه الحقيقة بالأباطيل عمن هؤلاء الفطاحل حرب انتهازية بعض قدامى الفقهاء الذين أحلوا كل محرم للسلاطين ومنهم استكشف جوانب من الفساد الذي استشرى في جسد الأمة الإسلامية وفت من عضدها ومن دراساتهم تفتحت بصائرنا على صراع السلطة باسم الدين وقد أتاح جو الحرية ذلك لواحد منهم أن يذهب في دراسته إلى التشكيك في أخلاق حجة الإسلام الغزالي في رسالة مشهورة نال بها أعلى الرتب العلمية على يد واحد من علماء مصر الأجلاء ، ونشير إلى رسالة زكي مبارك « الأخلاق عند الغزالي » التي نال بها درجة الدكتوراه الأولى على يد الدكتور منصور فهمي ولم نسمع يومذاك أن زكي مبارك قد حصب في الطرقات ، كما حصب الأشعرية من قبل العلماء الذين تصدوا للغزالي بالنقد ، بل إن علماء مصر تناولوا اجتهاداته تلك بالرد العلمي الهادىء في صفحات الصحف كمقالات التسبيح الدجوي بالمقطم ، وكان ذلك في عام ١٩٢٤ قبل مابربو على ستين عاما وقعت فيها حروب واستقلت شعوب ورفعت رايات لحرية الرأي وحرية التعبير حتى في بلاد كانت تعيش خارج التاريخ وعاد نفس الرجل بعد اثني عشر عاما ليقدم رسالة ثانية للدكتوراه هي التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، شعر نفسه في إعدادها وهو يتفق ، كمن قال ، من الجهد والعافية ، مالو ابتلي بمثله أصبر الصابرين وأشجع الشجعان لألقى السيف وطوى اللواء وبالرغم من إنصافه للغزالي فإنه كان أشد قسوة على المتصوفة في رسالته الثانية ، ومع هذا أجازه ثلاثة من علماء مصر الأجلاء بدرجة رفيعة وكان من بين ثلاثتهم الشيخ مصطفى عبد الرازق وعلينا نذهب أبعد من هذا لنقول بأن تلك الحرية الفكرية المتراجعة قد أتاحت لرجل مثل الدكتور إسماعيل مظهر أن يكتب على صفحات إحدى الحوليات مقالا بعنوان « لماذا أنا ملحد » فيرد عليه شيخ أزهري بالضرب بل بمقال عالم مستوثق عنوانه « ولماذا أنا مسلم » ، أو لايرى الناس إلى أين قادت الناس هذه « الصحوة المدعاة » فلو كان إسلاميو مصر يومذاك مثل أولئك الذين خرجوا يطالبون بإحراق « الفتوحات المكية » في النصف الثاني من القرن العشرين لما بقي لنا ـ علم الله ـ من حضارة الإسلام إلا اللحى .

ويقول ابن سبعين محيي الدين بن عربي الرجل سبب شهرته لأنه ينتمي بعد في عهد محنة هي المحنة الأندلسية كما عايش في الشرق محنة ثانية هي محنة الحروب الصليبية وكان ابن عربي يتنقل من المغرب إلى مصر فمكة ثم لدمشق دارسا وباحثا ومعلما وخلال هذه السياحة التي لم تنته عند غير المعلم كتب ابن عربي في التصوف وفي التاريخ وفي الشعر وفي موعظ الحكم وتكفيره من المتصوفة كان ابن عربي قاسيا على الفقهاء وعلى منهجهم النقلي ويقول ابن عربي عن هؤلاء الفقهاء « أخذتم علمكم ميتا عن حي وخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت يقول أمثالنا حدثني قلبي عن ربي وأنتم تقولون حدثني فلان عن فلان قالوا مات . عن فلان ، وأين هو ؟ قالوا مات » .

وفي خلال سياحته هذه كتب ابن عربي سفره الخالد الفتوحات المكية وهو كتاب يجمع بين الحكمة والمعرفة ويثير الحقائق والأوهام ويثير المحنة الفلسفي الرابع حول الذات والصفات والسمات بمفهومه الذي يهز النص ولكنها لا تخضع للتحليل المنطقي ويجمع أغلب المحققين على أن الفتوحات المكية قد أثرت تأثيرا بالغا على دانتي إليغري وكتابه الكوميديا الإلهية الذي يكاد يتمثل فيه الفتوحات بالفتوحات ليست بالسفر الذي يقرأ فيه الناس ظاهر الكلم ولا الكتاب الذي تحتوي فيه العبارات بعيدا عن سياقها الفلسفي العام ويقول الدكتور زكي مبارك في هذا السفر العظيم أنه « يعتبر ثمرة عجيبة هي أنه لا يشغلك بالألفاظ وإنما يشغلك بالمعاني . ففي كل صفحة من كتبه معركة عقلية . فالقوة لبيانه عنده قوة فكر لا تهويل » وهذا هو الذي عجز التتار في هذا عن أن يفهموه فطالبوا بإحراق مؤلفات ابن عربي وقد أفاض ابن عربي في الحديث عن الأولياء والأقطاب ومراتب الأولياء فكثيرا يقول « لا أعرف في عصري هذا أحدا يحقق بمقام العبودية مثلي وذلك لأني ثابت في مقام العبودية العامة بحكم الإرث برسول الله (ص) فأنا أعبد بمحض الخاص الذي لا يعرف لربوبيته على أحد من العالم طعما وقد منحني الله تعالى هذا المقام هبة ولم أنله بعمل وإنما هو اختصاص إلهي » كما يعد نفسه شاهد خاتم النبوة وقد كشف له بمدينة فاس . ومضى ابن عربي خطوة أبعد في كتابه « فصوص الحكم وهو خاتمة أعماله . بل هو الكتاب الذي دفع بعض الفقهاء إلى تكفيره يقول في آخر ذلك الكتاب كما حدده به الرسول (ص) من غير زيادة ولا نقصان يقول ابن عربي « إني رأيت رسول الله (ص) وبيده كتاب فقال لي هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به . فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله ولأولي الأمر منا كما أمرنا فحققت لاسمية وأخلصت النية إلى إبراز هذا الكتاب كما حدده لي رسول الله (ص) من غير زيادة ولا نقصان فمن الله فاسمعوا . وإلى الله فارجعوا » وكأن ابن عربي كان يتوقع أن يثير كتابه ذلك ثائرة الفقهاء فأضاف « كتابه ذلك ليس وحيا فقد انقطع الوحي بعد محمد (ص) ولكنه إملاء إلهي . والقلب رباني ، أونفث روحاني في روع كياني » .

وكما أتاح لنا المستشرق الفرنسي لوي ماسينيون أن نطل على الحلاج من نافذة جديدة ، فتح لنا مستشرق اخر هو اسين بلاثيوس طاقات من الضوء على افكار ابن عربي وقد توفر بلاثيوس على دراسة علماء الإسلام من أهل المغرب والأندلس مثل ابن حزم وابن رشد ، وابن عربي .

●●●

وقد سعى بلاثيوس ، شأن اغلب المستشرقين ، لا لأن يجد نظائر لأفكار الشيخ محيي الدين في التصوف المسيحي وانما ليتلمس اثرا لذلك التصوف المسيحي في مناهج ابن عربي وافكاره ، خاصة افكاره حول توحيد اللاهوت والناسوت عبر التجلي والمكاشفة ، والمشاهدة ، تماما كما حاول ماسينيون أن يتلمس اثرا للمجوسية (عبادة النار) والهندوكية (تطهير النار) في افكار الحلاج عن النار والتجلي الرباني فالحلاج يقول في واحد من طواسينه مثلا « اعلم ، من اهل النار اناسا افضل من كثير من اهل الجنة ادخلهم دار الشقاء ليتجلى عليهم فيها فيكون محل نظره من الأشقياء وهذا سر غريب وامر عجيب فيفعل ما يشاء ويحكم مايريد » بيد أن الذي هو اقرب للمنطق أن يكون الحلاج قد تأثر بالقرآن الذي تعلمه وعلمه وحاول أن يحيا معانيه بوجدانه أكثر من تأثره بتجاربه في الهند « فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله آنس من جانب الطور نارا فقال لأهله امكثوا إني آنست نارا لعلي اتيكم منها بخبر او جذوة من النار لعلكم تصطلون فلما اتاها نودي من شاطيء الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن ياموسى إني انا الله رب العالمين » (القصص ٢٩ ، ٣٠) .

●●●

مهما يكن من امر فقد ذهب بلاثيوس للزعم بأن المكاشفة عند ابن عربي هي نظير للرؤيا المسيحية « Apocalypse » ولاتعني الرؤيا أكثر من أن الوجود يمنع المرء من رؤية الجلال الإلهي ولهذا فلاسبيل للمشاهدة إلا بالهرب من عالم المحسوسات بترويض النفس رياضة تسمو فيها عن عالم الإنسان اما التجلي فهو الأخر نظير .. في حسبان بلاثيوس ، لفكرة الإشراف المسيحي « PHOTISMOS » والإشراف هو النور الإلهي الذي يغمر النفس المتطهرة ، وينير القلب الطهور مما يجعله يشاهد الحق في الخلق ، وهذا هو جوهر فكرة الاتحاد (وحدة الوجود) عند ابن عربي يقول الشيخ محيي الدين

بالخلق الأشياء في نفسه
انت لما تخلقه جامع
تخلق ما ينتهي كونه
فيك فأنت الضيق الواسع

وقد تناول الدكتور بدوى أفكار بلاثيوس هذه بتحليل عميق لبينت ما فيها من اشتطاط ، لأنها تتلمس النظائر والأشباه استنادا إلى قسمات عامة نجدها فى كل دين ومع هذا فقد أشاد بدوى بموضوعية المؤلف الأسبانى وعمقه فقد كان « بارع التحليل ، عميق الفهم ، يستقصى أطراف الموضوع ، ويملك ناصية البحث » ..

وعلى أى فمع إيمان ابن عربى بفكرة الاتحاد لم يذهب مذهب الحلاج فى القول بالحلول ، فالاتحاد هو شيوع الألوهية فى الوجود كله (وحدة الوجود) والحلول هو نزول الإله فى شخص معين لأمد معين وكان ابن عربى دوما فى الحيطة والحذر أراد ألا يترك منفذا لاتهام فقال فى الفتوحات .

فانظـــروا فـــى تبصـــروا
حكـــمة الحـــق حكمتى
لا تقـــل باتحـــادنـــا
فتكـــذبك شـــأنى
انـــا ان كنـــت بيـــته
فهـــو بالشـــرع قبلـــتى

وقد حمل ابن عربى إيمانه بوحدة الوجود إلى القول باتحاد الأديان كلها فى الجوهر حتى الوثنى منها وكانت هذه أيضا فجوة أخرى نفذ منها الفقهاء إلى فكر ابن عربى ليتهموه بالزندقة والكفر قال الشيخ محيى الدين

لقـــد صـــار قلبى قـابلا كل صورة
فمـــرعى لغـــزلان ودير لرهبان
وبيـــت لأوثـــان وكعـــبة طائـــف
والـــواح تـــوراة ومصـــحف قـرآن
أديـــن بدين الحب أنـــى توجـهت
ركائـــبه فالحـــب دينى وإيمانـى

ولم يكن ابن عربى وحده فى هذا المضمار ، فكثير من المتصوفة الذين يؤمنون بوحدة الوجود قالوا معه بالوحدة الجوهرية بين الأديان ومن هؤلاء المتصوفة عمر بن الفارض الذى أنكر التعصب للأديان وهو يقول

ومـــا عقـد الـزنار حـولى سوى يدى
فـإن حـــل بالإقـــرار بـى فهى حلت
وإن نـــادى بالتـــنزيل محراب مسجد
فـما بـــار بالإنجـيل هـيكل معـبد

وأسفار توراة الكليم لقومه
يناجي بها الأحبار في كل ليلة
وإن خر للأحجار في البيت عاكف
فلا وجه للإنكار بالعصبية

هكذا كشف ابن عربي عن مقتله للفقهاء الذين ما عناهم النقاد وراء ظاهر الكلمات ، وكانت هذه هي أيضا محنة الفلاسفة والمتكلمين من أهل الدراية مع الفقهاء من أهل الرواية . وهكذا انهالت الاتهامات على ابن عربي بدءا بالفسوق وانتهاء بالتكفير فكتب مثلا برهان الدين البقاعي كتابه الركيك (تنبيه الغبي بتكفير عمر بن الفارض وابن عربي) مدعيا فيه أن كل ما جاء في (فصوص الحكم) يكفر ابن عربي . وانه « إلى الهاوية مآلا ومآبا » . والبقاعي هذا واحد من سخفاء الفقهاء الذين تناسوا في العصر الأيوبي وكانوا رموزا لمحنة الاسلام الفكرية . ولهذا فلم يدهش عندما يصدر به فقيه مرموق هو الشيخ عبد الوهاب الشعراني ليضعه في مواضعه . كتب الشعراني في كتابه الجامع (اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر) متناولا فيه محاسن محيي الدين إلا انه خص الشيخ محيي الدين بكتاب خاص هو (تنبيه الغبي في تبرئة ابن العربي) وحسب الشعراني أن الاتهامات الظالمة التي تساقطت من كل صوب على الشيخ محيي الدين إنما هي انعكاس لمحن أمة لا تعرف الخلاف في الرأي . بل إن ابن تيمية عند متعارضيه هي الكفر والفسوق يقول الشعراني « وانما ذكرنا لك يا أخي محن هذه الأمة من المتقدمين والمتأخرين ناسبت لك لتقبل على مطالعة كتب الصوفية لاسيما الشيخ محيي الدين لأن هؤلاء الأئمة تناولهم عند كالمسك الأذفر فكما لا يقدح في كمالهم ما قيل فيهم لا يقدح ما قيل في كمال الشيخ محيي الدين » .

بيد أن التهجم الظالم على ابن عربي لم يقف عند عوام الفقهاء مثل البقاعي وإنما تعداهم الى غيرهم من النقاد . فقد بلغت اتهامات ابن عربي بالفسوق درجتها القصوى عندما وصفه العز بن عبد السلام بالشيخ المقبوح لدى أهل كل فرح » والعز عالم جليل وفقيه فهمة . وهو يحسب هذا مناصل صنديد مالانت له قناة أمام الظاهر المملوكي حتى إن السيوطي روى عن الظاهر بيبرس مقالته يوم وفاة العز « والله ما استقر ملكي إلا الآن » (حسن المحاضرة) إلا ان ذلك الوصف الغليظ لابن العربي وذلك الحكم الظالم عليه والذي لا يسنده دليل هو واحد من زلات العز التي لا تغتفر بل هو قذف يوجب الحد .

فما الذي حمل العالم العملاق والذي يحسبه واحدا من النجوم النيرة التي أنارت تلك العتمة التي رانت على الفكر الإسلامي بعد سقوط الدولة العباسية حتى العصرين الأيوبي والمملوكي مبلغ ظننا أن الغيرة قد لعبت دورا كبيرا في هذا النزاع . فقد كان ابن عربي كاتبا مكثرا ومحدثا بليغا . وشاعرا مبدعا . وداعيا جوالا كان الفقهاء يشهدونه وهو يقطع القفار من بجاية وتلمسان الى القاهرة فمكة ثم الشام يعلم ويبشر فتتزايد الحلقات من حوله . وتدوي في الآفاق أشعاره

وأفكاره ، وتسير الركبان بأحاديثه . وبدأ الفقهاء باتهامه بالزندقة والتآمر بالنصارى مع إدراكهم عداءه الجامح للصليبيين وتحريضه للسلاحقة لغزو صدورهم ، بل وتحريمه زيارة بيت المقدس على المسلمين . فقد كتب الشيخ محيي الدين في الفتوحات : « حجرنا في هذا الزمان على الناس زيارة بيت المقدس والإقامة فيه لكونه في يد الكفار . فالولاية لهم والحكم في المسلمين ، والمسلمون معهم على أسوأ حاله » ثم أخذوا يتهمونه بالكفر بعد أن خرج على الناس بالفصوص ، إلا أن الشيخ لم يتحدل أمامهم بل كان لهم الصداع صداعين وأسمعهم « فقهاء الحيض والنفوس » . في ظل هذا الهوس المحموم لم ينتصف ابن عربي إلا قلة من الفقهاء منهم الشعراني الذي أشرنا إليه ، وعلى رأسهم إمام المجتهدين ابن تيمية الذي استنكر اتهام ابن عربي بالكفر لأن ابن عربي يقر بالأمر والنهي والشرائع وإن كان « الناس لايفقهون حديثه » وكان ابن تيمية - شأنه دوما - أمينا في تحليله ، عادلا في أحكامه ، وبعيدا كل البعد عن علماء الصهوونيين الذين كفروا كل مناهض لهم ولاعرو فابن تيمية هو القائل : « وإن بدعة في الإسلام هي التكفير » .

ولم تقف حملات الاتهام لابن عربي على الزندقة والتكفير بل شملت أيضا الفسوق وتحليل « كل فرج » كما أشرنا . وكانت هذه الاتهامات لبابية بنبحة للقراءة المحتملة والمعرضة معا لغزليات ابن عربي . فقد كتب ابن عربي ديوانه المعروف (ترجمان الأشواق) يتغزل فيه في ابنة لشيخ حل عليه بمكة . وقدم الشيخ محيي الدين للترجمان بأنه « كان لهذا الشيخ ، رضي الله عنه ، بنت عذراء ، طفلة هيفاء ، تقيد النظر ، وترين المحاضر ، وتحير المناظر ، تسمى بالنظام ، وتلقب بعين الشمس . وفيها أنشد الشيخ :

مرضى من مريضة الأجفان
علاني بذكرها علاني
من بنات الملوك من دار فرس
من أجل البلاد من أصبهان
هي بنت العراق بنت إمامي
وأنا ضدها سليل يماني

ولا مرية في أن الشيخ محيي الدين كان ، وهو ينظم قلائد شعره هذا ، مدركا للشكوك التي يمكن أن تدور حوله عند ذوي الخواطر الدنية ، فاستدر الديوان بالقول « والله يعصم قارئ هذا الديوان ممن سبق خاطره إلى مالا يليق بالنفوس الأبية ، والهمم العلية ، المتعلقة بالأنوار السماوية » . فمحيي الدين وأصرابه من المتصوفة قوم سعوا لمشاهدة الحق في الخلق ، فلا عجب في أن يفتتن هؤلاء بالجمال ، لأن الله جميل يحب الجمال ، ومحيي الدين وأمداده من المتصوفة رجال وهبوا أنفسهم لغرس الحب في ثنايا الأرض ، ومن أقمن من هؤلاء بالحب والعشق ؟ ومحيي الدين وأكفاؤه ممن تساموا بأنفسهم عن الشهوات لايعرفون غير الهوى العذري والعشق المطلق . وعل أهل السودان يذكرون من بين أساطير المتصوفة مايروى عن الشيخ فرح ود تكتوك عندما وفدت إليه فتاة بكر فارع فقبلها

على مشهد من الناس وتقول الرواية إن الشيخ الصوفى العابد عندما شهد الدهشة تعترى بعض الوجوه تناول حية من جحرها ليقتلها ، هى الأخرى ، ويقول « البقدر على ده بقدر على داك » .

وعلى كل حال فلم تعن كل هذه الشروح والحواشى للترجمان فى إزالة ما علق بأذهان الكثيرين من المعرضين وغير المعرضين حول الشيخ محيى الدين ، فكتب كتابا آخر يرد على الفقهاء ، يبين فيه ماخفى عليهم ، أو أخفوه وهم يقرأون (الترجمان) كتب الشيخ كتابه (الذخائر والأعلاق) ليؤكد فيه بأن ترجمانه هذا ليس بديوان نسيب ، أو كتاب غزل وتشبيب وإنما هو مبحث فى « المعارف الربانية ، والأنوار الالهية ، والأسرار الروحانية » واشار الشيخ محيى الدين فى (الذخائر) إلى ما ورد فى سورة التحريم حول نساء الرسول وهو يقول بأن حب الناس للنساء لأن الله حببهن إلى نبيه ، وما حب النبى لهن إلا بتحبيب الله إليه

الا ان هموم ابن العربى ـ أرستقراطى المفكرين ـ لم تكن كلها هموما معلقة بالروحانيات والربانيات ، كما لم تكن كل مؤلفاته مساجلات ومناظرات مع الفقهاء والعلماء فالفتوحات المكية التى يتألق فيها الشيخ محيى الدين فى أساطيره الدينية ، وتتوهج فى افكاره حول وحدة الوجود ، تضم ايضا بين دفاتها نماذج رائعة لوقفاته الجسور ، ومواعظه الجريئة للحكام فبقدر ما كان الشيخ يقرع بكلماته القارصات الفقهاء المتكدين ، كان أيضا ينتصف للمغلوبين وينهى الحاكمين عن المنكر بالقول الصارم ، والكلمة الشجاعة ومن ذلك حديثه للملك الناصر صلاح الدين الذى أشرنا إليه فى فصل سابق ومنه رسالته الى كيكلوس الاول صاحب بلاد الشمال (بلاد يونان) بعد انقسام مملكة صلاح الدين كتب الشيخ لكيكلوس الاول باسلوب مترفع متعال يقول « وانت يا هذا بلا شك من أئمة المسلمين وقد قلدك الله الأمر ، و قامك نائبا فى بلاده ، ومتحكما بما توفق إليه فى عباده ، ووضع لك ميزانا مستقيما تقيمه فيهم ، وأوضح لك محجة بيضاء تمشى عليها وتدعوهم إليها على هذا الشرط ولاك ، وعليه بايعناك ، فإن عدلت فلك ولهم ، وان جرت فلهم وعليك فاحذر أن أراك عدا بين أئمة المسلمين من أخسر الناس أعمالا ، الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا ولا يكون تنكرك لما أنعم الله به عليك من استواء ملكك بكفر النعم ، وإظهار المعاصى وتسليط نوائب السوء بقوة سلطانك على الرعية الضعيفة فيتحكمون فيها بالجهالة والأغراض ، وانت المسئول عن كل ذلك ، فيهذا ، قد أحسن الله عليك ، فانت نائب الله فى خلقه ، وظله الممدود فى ارضه ، فانصف المظلوم من الظالم ولايغرنك أن الله وسع عليك سلطانك ، وسوى لك البلاد ومهدها مع إقامتك على المخالفة والجور وتعدى الحدود ، فإن ذلك الاتساع ، مع بقائك على مثل هذه الصفات ، إمهال من الحق لا إهمال وما بينك وبين أن تقف بأعمالك إلا بلوغ الأجل المسمى ، وتصل إلى الدار التى سافر اليها أبوك وأجدادك ، ولاتكن من النادمين فإن الندم فى ذلك الوقت غير نافع » (الفتوحات الجزء الرابع)

فهذا نموذج للتصوف الإسلامي المتصوف الذي أثرى الفكر وغذى العاطفة وعمق من العاطفة الدينية . وأضاف بعدا روحانيا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأول أمر بالمعروف هو أمر أولي الأمر بالعدل ، وأول نهي عن المنكر هو نهي البغاة عن الظلم والعدوان . ولمثل هذا بايع الفقهاء الأمراء . والمتصوفة الصادقون أولي الأمر ، ولم يبايعوهم على الجور وتعدي الحدود كما لم يصمتوا استجداء أو نفاقا أمام فحشائهم ومنكرهم وبغيهم فالتصوف الإسلامي ، كالفقه الإسلامي ، قد تعرض لكل ما تتعرض له العلوم الإنسانية . وآفته هي آفتها الانحراف عن جوهره ، وإساءة فهم مقاصده ويقول الدكتور بدوي في هذا الشأن ، « كما أن آفة الفقه والقانون هي التزام الشكل وإطراح المقصود ، وآفة العلوم الطبيعية إساءة استخدامها من أجل التدمير أو لاستطلاع الزيف . وآفة التاريخ توهم إمكان عودة الماضي وتكراره كذلك آفة التصوف هي اتخاذ المظهر في اللباس والنوادر بدلا من السلوك المطابق في روحه لمبادىء التصوف » (تاريخ التصوف الإسلامي) .

السودان السناري والإسلام :

نجيء من بعد للحديث عن نشأة الدولة الإسلامية في السودان وجهد الفقهاء والمتصوفة في بناء أساسها ، ودور الحكام ، من غير العرب في تركيز قواعدها فلهؤلاء وأولئك يعود الفضل في رفع راية الإسلام وترسيخ الثقافة العربية في السودان ولسنا بحاجة للإفاضة في الحديث عن دخول العرب والإسلام إلى السودان فقد عكف على هذا الموضوع مؤرخون كثر من العرب والفرنجة - قديمهم ومحدثهم - ممن ترجم مؤلفاتهم المكتبات نذكر من هؤلاء النوبي ، وود ضيف الله ، وكاتب الشونة ، ونعوم شقير ، والشاطر بوصيلي ، وسيبس داود مندل ومحمد عبد الرحيم ، وأركيل ، وكروفورد ومك كمايكل ، وترمنغهام إلى أن نجيء إلى جيل المؤرخين من أساتذتنا وبناء حينما في ربع القرن الأخير من السودانيين وغير السودانيين على السواء فالذي يريد تقصي التاريخ سيلفاه في مظانه ، عند هؤلاء إلا أننا سنقف في نهاية هذا الفصل عند واحد من هؤلاء المؤرخين المعاصرين هو الدكتور يوسف فضل وعند اثنين ممن نملك أن نسميهم بالمؤرخين الاجتماعيين هما الأستاذان جمال محمد أحمد وعبد الله رجب وقفة لهما دواعيها الموحية ، سيما ونحن نتحدث عن حاضر ماضينا . ذلك الماضي الذي أراد البعض أن يقتسره اقتسارا خارج إطار أنثربولوجيته الثقافية بناء على أوهام عقائدية ، أو إرضاء لغرور فكري ، وقد شهدنا كيف عاد هذا الأسلوب المملول في التفكير إلى ردود فعل ضارة ودامية في آن واحد مازلنا نعيشها .

حدثنا أولئك المؤرخون عن الهجرات الأولى من خارج السودان كما حدثونا عن مؤثراتها الثقافية على الكيان الحامي . الزنجي ذي الحضارة المتميزة بدءا بحضارة الشهيناب وعبورا بمملكة نبته وانتهاء بدولة النوبة المسيحية وقد خلفت

تلك الأخيرة ، ثراء نسبيا في السودان القديم لم يبق منه إلا لمحة ثم عادت هؤلاء المؤرخون عن الانسياب العربي إلى السودان منذ بعد ما في صورة هجرات متقطعة عبر صحراء عيذاب أو كغرو تبعته هذه واتفق تجاري هو اتفاق المقطم مع ملوك النوبة ، وقد تمركزت كل تلك البحوث حول الأثر العربي والإسلامي على السودان القديم أي منطقة النوبة السفلى ومع هذا فإن قراءة الوثائق التاريخية من جانب المؤرخين المحدثين المسلمين من آخر الشمال كانت تهدف إلى إبراز عروبة السودان وإسلاميته أكثر مما تهدف إلى توضيح اللون الخاص لهذا الإسلام والعروبة الذي تقرر به السودان دون غيره من البلاد العربية والإسلامية المحيطة به ، والذي كان مسلمو الفتح أكثر من كانوا من دعاة اليوم وتكشف عن هذا مثلا ، طبيعة التبادل التجاري في اتفاق المقطم الذي أشرنا إليه ، كما نشير أيضا إلى ظاهرة التسامح الديني التي يكشف عنها النص الذي يستدل به المؤرخون كثيرا على وجود جيوب عربية إسلامية في دولة النوبة ألا وهو النص الذي أورده المقريزي حول رعاية المسجد ويقول ذلك النص من عهد الأمير عبد الله بن سعد بن سرح « وعليكم حفظ المسجد الذي ابتناه المسلمون بفناء مدينتكم ، ولاتمنعوا منه مصليا ولاتعرضوا لمسلم قصده وجاور فيه إلى أن ينصرف عنه ، وعليكم كنسه وإسراجه وتكرمته » يفهم المرء من الإشارة إلى أن ذلك المسجد قد أنشيء بفناء المدينة أن هذا المسجد لم يكن جزءا من إحياء القاطنين المقيمين حيث تنشأ المساجد كما أن الأشارة لعدم التعرض للمجاورين والقاصدين إلى أن ينصرفوا قد تعني أن المسجد هذا ابتناه المسلمون العابرون من أهل التجارة وكان محطا لهم أكثر منه مسجدا لمجموعة مسلمة مقيمة ومما يؤيد هذا الظن تكليف عبد الله بن سعد للنوبة المسيحية بأن تتولى نظافة المسجد وإسراجه ، فلو كانت هناك مجموعة مسلمة مقيمة لكان هذا من أول واجباتهم والواقعتان (التبادل التجاري الذي يشمل الخمور ، ورعاية المسيحيين لمسجد لايرتاده دونهم) تكشفان عن التسامح الذي ساد العلاقة بين النوبة المسيحية وولي أمر المسلمين في أرض مصر والنوبة في عهد الجهاد بالسيف .

وعلينا نقف عند هذا الحد من رواية التاريخ ، فبحثنا هذا ليس بحث تاريخي يأتي إلى اللب الصميم من موضوعنا وهو نشأة الدولة الإسلامية في السودان زالت دولة النوبة المسيحية وبقيت رسومها ، ليرث الأرض ، من بعد ، عباده الصالحون من العبد لاسـ في السودان الوسيط ثم الفونج في أرجي وسنار وعبد سنار تلك سنقف ، فلك الخير إن وافيت سنار قف بها ، كما قال الشيخ المغربي الأزهري وهو يرثي مليكها الصرعام بادي أبو دقن وكيف لانقف عند سنار وثبوت الإسلام في السودان إنما يعود كله لعهد سنجتها الزرقاء ، التي لم يوفها المؤرخون السودانيون حقها ، وما كان الإسلام ليزدهر في السودان السناري لولا دور العلماء والمتصوفة في الدعوة له ودور الملوك في رعاية هؤلاء العلماء ، فقد تقاطر على السودان في عهد سنار علماء المشرق الذين وفدوا إليه دعاة مستنيرين ، لاغزاة فاتحين فجاءه في الشيخ إبراهيم البولاد ، ومحمود العركي

وتاج الدين البهاري والبلتاني الغربي وجدو يعقوب [illegible]
يعقوبهم مدونة سنجون وكان الناس يجتمعون إليهم في حلقات درسهم [illegible]
بينهم شموس المعارف مثل الشيخ عيسى ود بنده (أول من بنى سنجة
بصلاه في كترانج) ، كما أخذ عنهم طريق القوم وعلم الكلام رواد التصوف في
السودان مثل الشيخ محمد عيسى سوار الذهب ، وعلى يد هؤلاء الرجال ترسى دعائم
خرجوا بالإسلام الى بلاد لم يطأها أقدام العرب المسلمين في الغرب بوسيط
كحال الدونة مثل الشيخ بدوي ود أبو صفية كما تقعد تحت أقدامهم علماء كان لهم
فيما بعد ، دور بارز في الدولة المهدية مثل الشيخ جميل الذي اول قضاة المهدي
و الشيخ إبراهيم عبد الدافع أول مفتي للسودان [illegible] بعض [illegible] التلاميذ بما
اقتبسه عليهم أشياخهم من علم فهرعوا إلى مصر يجوبون العلم ويجلسون الى كبار
فقهائها مثل الشيخ الباجوري والشيخ عليش يستقون العلوم ، وينهلون من المعارف
الدينية واللغوية وبرز من بين هؤلاء الذاهبين من شارب الشيخ عليش في تدبيج
بعض كتبه في العلوم الشرعية والانها مثل شيخنا أحمد ود عيسى السناري
صاحب المسيد وكان عالما علامة ، وحبرا بحرا فهامة كما يقول الأقدمون وقد
حاره الشيخ عليش حينما قفل راجعا إلى سنار فسلا في اجازته ، حين قصد
الرجوع إلى بلده طلب مني إجازة لحسن ظنه فأجبته و جزته راجيا لبركة لي وله
قائلا أجزت أخي المذكور بما سمعه مني وغيره مما أجازني به أشياخي ضاعف الله
لي ولهم الأجور » .

لقد وفد الجيل الأول من هؤلاء العلماء إلى أرض مسيحية ووثنية ونشأوا في
حضان مملكة مارال المؤرخون يتشككون في أصولها العربية ، فمن دعاوى
نسبهم إلى بني أمية ، إلى دعاوى تنسبهم إلى الزبير بن العوام ، إلى دعاوى أخر
تقول إنهم واحدة من قبائل اللوو التي نزحت من فكتوريا نيانزا ومنها الشلك ، إلى
رأي آخر يقول بأنهم من نسل الزنج الذين عربهم عبد الملك بن مروان إلى بر الزنج
(جزيرة لامو على شط المحيط الهندي) فنزحوا منها إلى السودان عبر الصومال
وأرض المكادة (إثيوبيا) ولعل دعوى النسب إلى بني أمية ترجع إلى الظن
السائد ، آنذاك ، بأن الأمراء من قريش ، فما من أمير إلا وافتعل له نسبا قريشيا ،
بدءا بطلوح الفرس الذين نسبوا أنفسهم لفاطمة الزهراء ، وانتهاء بالسلطان محمد
الفضل في دار فور الذي أكد قرشيته بتأصيل نسبه حتى العباس بن عبد المطلب
وقد أشار كارمايكل إلى مخطوطتين تؤكدان نسب الفونج للعرب يعتقد بصحة
واحدة منهما ، أولاهما نسخة وجدها عند الملك عدلان وهو من البيت السناري ودو
مصلحة في الادعاء ، والثانية وجدها عند الشيخ محمد عبد الماجد وقد نقلها أحد
حواريه من نسخة كان يحتفظ بها الفقيه هجو اليعقوباني ، والشيخ هجو كان فقيه
الأسرة السنارية وفي واقع الأمر فإن ظاهرة الأنساب ظاهرة جديدة لم يعرفها
السودان إلا في العهد السناري ، وفي هذا الشأن قد يفيد الباحث العودة إلى
دراسات سبولدنق حول دولة سنار ، فهو من أكثر المؤرخين المعاصرين تدقيقا في
بحوثه عن تلك الفترة الزاهرة من تاريخ السودان ، وقد عاش بيننا سنوات يعلم

ويتعلم من رفاقه في جامعة الخرطوم ويتجول في حرائب سنار ويقف في دار الوثائق المركزية ولاشك في ان التركيب الطبقي للمجتمع السناري بين اشراف وعبيد هو الذي حمل مستعربة السودان للتنقيب عن اصولهم العربية الحقيقية منها والموهوم ووسط هذه المكابدة من اجل التأصيل العرقي احتلط الحابل بالنابل فتماما كما ذهب ود الخبير الجعلي لتأصيل نسب اهله ، واهلي الجعليين الى العباس في كتابه (السور الحصين الناس في اتصال نسب إبراهيم جعل ناصله العباس الملقب بأشرف لقب واشعر مدحا . وبه اشتهر بنوه الحداق الكياس) كان يقف واحد من هؤلاء المادحين « الحداق الكياس » يضرب على « الطار » ويتغنى « جيد لنا بالرسول الجعلي وقرشي وحر » وما هال هذا المادح الحادق الكيس اوهال من حوله من المشوى الطرابي نسبة النبي القرشي للجعلية اولا . قدس القرشية وفي ايدي بعض هؤلاء المادحين حشوبة تدمى وفي شفاههم علاطة نسبي وعلى اي مهما يكن من امر النسب القرشي فقد احتضن العهد السناري ، خاصة في عهد نادي ابو شلوح ، العلماء واحاطهم برعايته ، ومكن بهذا لنشر الإسلام والثقافة العربية في وقت واحد وكان نادي يجزل العطايا للفقهاء ، ويقتطع لهم « الحواكير » ويجعل لهم كلمة نافذة على الناس بإيكالهم أمر جانب من الإدارة في مناطق دعوتهم مثل كترانج والعيلفون كما أعفى هؤلاء (الفقراء) من الضرائب . واعتبر إقطاعياتهم مناطق تستمتع بالحصانة من سلطان الدولة يتولون بانفسهم الحفاظ على أمنها وإدارتها ، وكان هؤلاء « الفقراء » (والفقراء فيما يقول أبو نصر السراج في « اللمع » اسم يطلقه أهل الشام على المتصوفة) يعيشون مع الناس كما يعيش الناس ، يطعمون الجائع ، ويأوون اليتيم ، ويوفرون العلم لقاصديه ، وقد كانت حلاوى هؤلاء الفقهاء شيئا اسمه بالكميونات الدينية ولكن بالرغم من كل سلطان الفقهاء داخل هذه الكميونات فإنهم لم يتدخلوا في الحكم بالمعنى التنافس للحكم والسلطة ولاشك في ان طبيعة التحالف القائم بين الفقيه والسلطان او ما اسماه استاذنا الفاضل يوسف بدري الملك والفكي في مؤلفه (الملك والفكي في السلطنة الزرقاء) قد وضع حدودا فاصلة في السلطة والمسئولية ومع ذلك فان المرء لاينكر دور هؤلاء الفقهاء في استتباب الأمن وخلق واحات من الاستقرار في المناطق التي يشرفون عليها مثل المسيد والعيلفون ويحدثنا الرحالة بركهارت بانه بالرغم من اضطراب الأمور في مملكة الفونج في اخريات أيامها فإن الدامر كانت واحة من الاستقرار لا لسبب إلا لدور المحاديب في رعاية الأمن بها حتى كادت تصبح (بلغة اليوم) منطقة تستمتع بحكم ذاتي إقليمي

وقد أتاح لي الدبلوماسي الباحث احمد المعتصم ان اطلع ، وانا اقوم باعداد هذا الفصل ، على طبعة متقدمة من كتاب جديد وافاه به مؤلفه الأستاذ حي سبولدنق بعنوان « عصر البطولة في سنار » ويتناول الكتاب ، في صفحاته التي تربو على الخمسمائة ، تاريخ تلك الفترة الزاهرة في مملكة سنار من منطلق جديد لم يذهب إليه المؤرخون من قبل وبإسناد وتوثيق بذل فيهما جهدا عظيما يتناول المؤلف ذلك العهد الزاهر من جانب تطوره الاقتصادي ونشوء الطبقة البرجوازية

وإدخال السودان عبر التجارة في دورة الاقتصاد النقدي خاصة استيراد الذهب والفضة للذين كانت تحتاج إليها الدولة الإسلامية لسك النقود ومضى المؤلف في تحليله لإبراز التحالف بين الحكام الفقهاء كتحالف اقتصادي مصلحي افاد منه الحكام من معارف هؤلاء الفقهاء في الكتابة (أداة التخاطب مع العالم الخارجي وتسجيل الحقوق) . وفي تطبيق قوانين متطورة لإثبات هذه الحقوق هي الشريعة الإسلامية كما يتضمن الكتاب تحليلا رائعا للتركيب الاجتماعي والاقتصادي لذلك المجتمع من النبلاء ، والطبقة الوسطى ، والعامة والعبيد وشأن كل مجتمعات الاسترقاق فقد كانت العلاقة بين هذه الطوائف علاقة تقوم على التحالف المصلحي والاستغلال وطغت هذه المصلحة على قيم الإسلام في المساواة إذ أن الاسترقاق كان يقوم على اعتبارات عرقية ، حتى وإن دخل هؤلاء المسترقون في رحاب الإسلام ويشير سبولدنق إلى ظاهرة انتقاء الأسماء كمظهر من مظاهر التمييز الطبقي ، فالأسماء المتداولة بين النبلاء كانت دوما هي اسماء مثل عجيب وعدلان ، وعمارة وبادي اما الأسماء الشائعة بين الطبقة الوسطى (ممن يلقبون بالأرباب) فهي اسماء مثل ابي زيد ، وعلي ، وعبد الله وحمد ، وبين العامة أسماء مثل بله ، وبر ، وكمير اما العبيد فقد كانت أسماؤهم توحي جميعها بأنهم فيْء افاءه الله على النبلاء كاسماء الله جابو ، وفضل المولى ، ورزق الله ، او توحي بأنهم عطاء منّ به النبلاء على صنائعهم في الطبقة الوسطى مثل خير السيد ، وقسم السيد ، وعبد السيد ولاشك في أن مايعانيه السودان اليوم من تمزق هو انعكاس لرواسب مجتمعات الاسترقاق تلك والتي مازالت تلقي بظلالها الكئيبة على العلاقات الاجتماعية وتمتد ، بسبب من هذا ، إلى الأوضاع السياسية

كانت هذه هي طبيعة التحالف المصلحي بين الفقهاء والنبلاء والحكام ، ومع هذا فقد كان هؤلاء الفقهاء هم الأبطال الشعبيون لاسبب إلا لأنهم كانوا هم المعلمون ، وهم المصلحون ، وهم قضاة الحاجات وهم الأطباء وكم احسن الدكتور مختار عجوبة عندما أعاد إلى ذاكرة الناس قصة الشيخ مازري ود التيقار مع الشيخ إدريس ود الأرباب كما رواها ودصيف الله في الصفات سأل الشيخ إدريس عن سر الله الأعظم ، وظن مازري أن الشيخ ادريس سيحدثه عن اقطاب واولياء ومضع كلم منهم يقيه من قدر الله ، إلا أن الشيخ إدريس قاده إلى حيث يجتمع حواريوه وهم « يسوطون المديدة » وقال بالله ورسوله ما عندي اسم غير هذه المديدة » الايام ٢٥ /٧/ ٨٥) وقد كان الشيخ إدريس ، فيما يحدثنا ود ضيف الله يحب المازري « ويهدي له النقرة الشايل والكسوة ويقول انتم ياسادتنا العلماء تحبون الهدية » وفي الأمر فإن الخواكير التي كان يقتطعها الحكام للفقهاء والمتصوفة كانت هي ملجأ العاجز ، ودار اليتيم ، وسكن الطالب ، وورشة العمل ، ومعهد الدرس ، ففيها يعيش قاصد العلم ، وفي « رواكيبها » يتعلمون اللغة والدين ، ومنها ينطلقون إلى السهول يزرعون ويحصدون ومن « مديدتها » يتناولون مايقيم الأود ، وكان هذا هو شأن الخلاوي في كل صقع من أصقاع السودان

ولئن وقف ود صيف الله في دراساته على السودان الوسيط والسودان الشمالي فإن هذه الظاهرة تتكرر في كل مكان بالسودان كان يعيش في الشرق والغرب . فإن وسمل أجزاء في شمال عقلها ود صيف الله لأنها لم تعرف التصوف مثل منطقة الرباطاب فالحيوة في تلك المنطقة كانت سلطة سورية للسنة المدنية تساهم في حل مشاكل الأسر وبفض النزاع بين الأفراد وتساعد في حسابة الناس ديوان العرب حتى تسهل مرافقتهم وتلعب دورها في الحروب كاستشارة للدين عن حروب الرباطاب مع الميرفاب والشايقيه .

وبالاحتكاك مع الناس في حياتهم اليومية عرف المتصوفة والفقهاء أعراف الناس وعاداتهم . كما حبروا طقوسهم وممارساتهم وكان هؤلاء الفقهاء يعيدوا إلى قلب هؤلاء الناس لولا إقبالهم عليهم بالمهداد . مما أدى إلى التزاوج الطبيعي بين الشريعة والأعراف التي تواضا عليها أهل البلاد ولاشك في أن الكثير من هذه الأعراف لم تكن تمت إلى الإسلام بسبب . بل هي ميراث تمس أحدر الناس من ثقافتهم الوثنية والمسيحية وكان أكثر ماتبدى فيه هذه الموروثات الوثنية هو العادات الاجتماعية مثل الميلاد . والزواج والوفاة ويصدق نفس الشيء على العادات الاجتماعية التي أثرت عليها الطقوس المسيحية والفرعونية في شمال الشمال خاصة نظرة الناس لسيل كمصدر خير وشر وعلى ظاهرة « النباتات » التي احتلت محل الكنائس القديمة مثل كنيسة أرمل في منطقة الرباطاب ولاشك في أن الذي يقرأ طبقات ود صيف الله يشهد أطباقا من هذه المواريث التي لايفقدها شرع ولا دين . وقد ارتضى هذه المواريث حتى المتصوفة المرموقين بالرغم من كل ماتعلموه من أوائل الفقهاء المشرين من أحكام الإسلام ونواهيه فقد كان أول ماعلمه العركي لأهل السودان هو علم العدة . إن كان الرجل منهم يطلق المرأة ليتزوجها غيره في نهاره ويروي ود صيف الله القصة التالية عن خلاف القاضي دشين في أرجحي مع الولي صاحب السر الكبير الشيخ محمد الهميم وتقول الرواية إن الشيخ الهميم (في حالة الجذب الإلهي) قد زاد من نكاحه على القدر الشرعي فخمس وسدس وسبع وجمع بين الأختين وعندما أمره القاضي دشين بفسخ نكاحه أجاب قائلا « الرسول أذن لي والشيخ أدرس ود الأرباب يعلم مابفسخها فسخ الله جلدك » وتقول الرواية أن دشينا أصر على حكمه فمرض حتى انفسخ جلده ومع ذلك لم يتنازل عن حكمه وقد أشاد الشيخ فرح ود تكتوك بالقاضي دشين فقال فيه :

شوف دشين قاضي العدالة
الما يميل للضلالة
سلمه نعم السلالة
الا وقدوا نار الرسالة

ولذا فعندما يحدثنا الراوي بأن قاضي محكمة الطوري في كردفان أبان عهد الصحوة الإسلامية قد أصدر حكمه بجلد إحدى فتيات البوبة لاتهامها بالزنى

يتساءل أحقا يعرف هذا القاضي أو يعرف الذين تبدوا أحكامه مفاهيم بعض أهل السودان من المسلمين ذهبت عن الوثنيين المحاربين للإسلام والقصة التي يشير إليها قصة أنهم فيها رجل زوجته بالرضى لأنها هجرته وتزوجت في نفس اليوم حلا آخر ولم تر لعدة ولم ير أهلها حرجا في هذا فحسب أعراف الوثنية يمكن للمرأة أن تترك زوجها وتتزوج غيره دون إتمام عدة ضاربا فإن الزوج الجديد بإعادة مهرها من الضأن أو المواشي للزوج القديم . وبالرغم من محاولة المترجمين الإيحاء للقصة التي لاتعرف العربية بأنكر مصاحبتها للزوج الجديد حتى تحو بحسدها إلا أنها أصرت على قول الحق (من ناحية مدنية) لأنها لاترى فيها ارتكبت جرما حسب أعراف أهلها وأهلها هؤلاء لم تطأ أرضهم أقدام شيخنا العركي بيعمهم العدد كما تعلمها منه مسلمو الشمال ، ومع هذا فقد كان بينهم من ظل حي وتبينه ولو كان ذلك القاضي يفوق العقل أميا مع نفسه ومع منطقه الديني لأمر بترجم لعدة ، عادية » حيال التوبة هذه . ولكنه أدرك بحدسه أن مثل الحكم العنيف (وهو الحكم الشرعي قطعا) قد يؤدي إلى رجمه هو ومن معه متجاوز حد الله فإن كان في مقدور القضاء تجاوز حدود الله خوفا على النفس أفلا يجوز نصا تجاوزها لمصلحة ولاتحسب أن تجاوزه للولوج في حق حور الحدود في الرضى على غير المسلمين والتي يرى بعض الفقهاء حولها بنصيو مايقول به دين الجانبي ودين الجانبه هنا لايحسب مثل هذا الرواج ربي نعم نسيا بحاجة إلى مثل هذه المجادلة مع الأمساخ الذين ستقصاهم المصري لأن الذي لايعرف الكنه لن يدرك عوارضه . والذي لايدرك أصول الأشياء لن يعرف ضلالها

وعلى كل فإن مثل تلك القصص التي رواها ود ضيف الله وغيرها تكشف عن الوان الوثنيات التي تسللت إلى التصوف السوداني حتى أصبحت جزءا من الميثولوجيا الدينية السودانية ويروي الشاطر بوصيلي في معرض تحليله لتزاحم صاحب الطبقات ن » ظاهرة التشيع لأصحاب الشجاجيد ، ورفعهم إلى مراتب الكشف عن الغيب والإتيان بالمعجزات وخوارق العادات بصورة تدل ماكان عليه المجتمع من تدهور في حياته المعيشية ، الأمر الذي دفع أفراده إلى الالتجاء إلى هؤلاء الرؤساء الروحانيين ، طلبا للنجدة والغوث في قضاء الحاجات من رفع للأذى والضر وجلب للمنفعة والخير والمثوبة عند الله تعالى وصرف العدو ، ولم تكن هذه الحالة من المعتقدات في الشعوذة والسحر وما إلى ذلك ولدة الهجرات العربية بل هي عريقة في القدم توارثها القوم عن آبائهم وأجدادهم من أقدم العصور الوثنية (معالم تاريخ سودان وادي النيل) ولم يكن هذا الحال يختلف كثيرا عما انتهى إليه التصوف الإسلامي بعد نهاية القرن الثالث الهجري خاصة في بلاد الحضارات القديمة في المشرق والمغرب فبعض الأساطير التي يرويها ود ضيف الله تتضاءل أمام البدع التي حملت ابن تيمية للحديث عن أولياء الشيطان ، كما يبدو ناهيك أمام الخرافات التي أوردها السلجماسي المغربي في كتابه (الإبريز) وهو غير كتاب (الإبريز لسيدي عبد العزيز فالسلجماسي هذا يحدثنا في إبريزه عن اجتماع دوري للأولياء والأقطاب يسمى الديوان ، يعقد في

الثلث الأخير من الليل ويحضره - في بعض الأحايين - النبي عليه افضل الصلوات ويملك هذا الديوان حق التصرف في العوالم السفلية والعلوية حيث يقرر هؤلاء الأقطاب في امور الناس والأجناس في هذه العوالم ، ويمضي السلحماسي في مراعمه للقول بأن الديوان يعقد اجتماعه مرة في العام بالسودان ، أوما اسماه موضعا ، يقال له اسا بفتح الهمزة والسين بعدها جارح أرض سوس بينها وبين أرض عرب السودان » وسودان السلحماسي ليس هو سودانا وإنما هو السودان العربي اي أرض السهل الافريقي الذي تفترس أهله المجاعات دون أن يتحرك لهؤلاء الأقطاب ساكن ، وليت السلحماسي وقف عند مقالة سيدي عبد العزيز بأن الديوان لايكون الابغار حراء .

ولم يقف الأثر الثقافي المحلي عند الخرافة والأساطير بل طغى على اساليب الذكر الجماعي ، والذي هو سمة ملازمة للذكر الصوفي كان ذلك في ترديد الأهازيج ، أو قراءة الأوراد والذكر الجماعي هو من اكثر الأشياء التي قربت بين انصار الصوفية عبر الحدود الإقليمية والفوارق العنصرية

وبعبارة أخرى فإن أساليب الذكر الجماعي قد تأثرت تأثرا كبيرا بالمؤثرات الثقافية الأفريقية ، وكان هذا أبرز ما يكون في الأراجيز والأهازيج ، فالرغم من ان بعض الطرق الصوفية كالشاذلية مثلا ظلت تحافظ على سمتها الموروث ، فإن أغلب الطرق الأخرى قد تأثرت في ذكرها الجماعي بالطابع السوداني بكل خصائصه ، فلم تعد إيقاعات مدائح السمانية هي نفس إيقاعاتها كما جاء بها الشيخ السمان واورثها للشيخ الطيب الجموعي ، كما لم تعد نبرات التواشيح الدينية للختمية وابنتها الادريسية هي نفس النبرات التي تعلمها الأقدمون من أستاذ الطريقة الأول إلا أن اكثر الطرق الصوفية تأثرا بالسمت الأفريقي السوداني هي القادرية فالطبول الداوية ، والدفوف التي تصم الأذان هي أبعد ما تكون عن الزجر والهزج العربي الذي جاء به البهاري القادري من بغداد هذه الطبول الداوية والدفوف الصارخة هي أدوات الطرب التي كان يعرفها ومازال ، اهل السودان الزنجي في ترحهم ومرحهم على السواء وعلنا نجد شبيها لهذا في أذكار التجانية في غرب أفريقيا ، كما نجده عند مسيحيي أفريقيا الذين وسموا القداس الكنائسي بميسمهم فكنائس افريقيا لاتعرف مسيح هابيل ، ولاتعرف عذاب المسيح حسب رواية القديس متى لحن سباستيان باخ ولكنها تغني وترقص وتطرب وتبكي لما يعرف بالقداس الكنغولي باهازيجه النائحة ، وصوله الداوية ، وأصواته بلاهوته التي تدغدغ نفس الأفريقي بالإيقاع الهامس والصارخ على حد سواء من وهذا هو حال المسيحية ، أيضا ، في بعض أقاليم السودان التي تنصرت مثل جبال النوبة فتراتيل الكنيسة الكاثوليكية و لأسقفية على السواء تستلهم كلها أغاني « الأسبار » التقليدية وتستخدم أدوات الإيقاع التي يعرفها أهل جبال النوبة ومن الطريف حقا أن الكثير من شباب النوبة يعرف في صباه عن الكنيسة لأنها تستهجن بعض « أسرارهم » خاصة سر الفتوة والذي يتمثل في العراك [illegible] وهو عراك قد يودي إلى الموت ولهذا نهت عنه الكنيسة وبحسب

هؤلاء الفتيان ان رجولتهم لاتكتمل مالم يؤدوا هذا السير ويتبعوه برقصتهم المعروفة الكمبالا وهم يتغنون .

« مدا بدل حسدى لأصبح رجلا فأضع قرنى الجاموس على رأسى وأرقص الكمبالا وأؤدى طقوسها ، لامثل أخى أسو الذى خاف من لسع السباط » (محمد هارون كافى : الكجور) .

ولكن ما أن يصم الفتى إلى ركب الشباب حتى تحمله إلى نفس الكنيسة مجالس الطرب والرقص التى يشارك فيها الفتيان والفتيات وهم يرددون تراتيل الكنيسة والتى هى أغانى مرحهم .

ولهذا كله فلا مشاحة فى القول بأن الطرق الصوفية والطوائف الدينية قد اسهمت إسهاما فاعلا فى تكوين السودان الحديث وإن كان هناك من شىء يأخذه المرء - من المنظورين السياسى والاجتماعى - على هذه الطرق والطوائف فهو بها ، بطبيعتها ، لم تكن قادرة على تجاوز تشقق اخر عى المجتمع الا وهو التشقق الدينى ، فلا مكان فى مثل هذه الطوائف للسودانى المسيحى أو السودانى الوثنى ولهذا تصبح هذه الطرق عاملا من عوامل التمزق فى مرحلة التأطير السياسى للتشكيل القومى الحديث مادامت قد ظلت محافظة على سمتها الدينى وهذا هو المأزق التاريخى الذى تجد نفسها فيه كل الطرق والطوائف الدينية المسيسة ، لأن خيارها محدود فالحفاظ على جوهرها الدينى ، وهو مصدر قوتها ، يعنى حرمانها من المضى فى دورها الوطنى كوعاء انصهارى يستوعب عناصر أخرى كبيرة من أهل السودان غير المسلم .

دارفور ... والقهرمان الأعظم :

إن كان ذلك هو الحال فى سودان سنار الذى تربع على عرشه خمس وعشرون سلطانا ، حكموه طوال ثلاثة قرون وامتد حكمهم فيه إلى ماوراء الشلال الثالث . فما هو الحال فى الغرب القصى ؟ كان ذلك الغرب القصى إقليما مستقلا قبل ان يصبح فيما بعد ، جزءا من السودان السياسى الذى نعرفه اليوم ، إلا ان الحال فيه لم يختلف كثيرا عن مملكة سنار فإن كان هناك بعض الشك فى أصول الفونج العربية فان المؤرخين يجمعون على أن أصول ملوك الفور ترجع إلى قبائل افريقية قديمة مثل الداجو والتنجور حكمت المنطقة منذ القرن الخامس عشر ومع هذا فقد سعى سلاطين الفور لتأصيل نسبهم للعباس بن عبد المطلب مثل كثيرين غيرهم من اهل السودان ، بل ومن أهل غرب افريقيا مثل عثمان فودى

وتبنى حكام دار فور ، تماما كملوك سنار ، الدعوة للإسلام لدعم مراكزهم فانسياب الإسلام فى السودان ، كما شهدنا ، كان انسيابا قاعديا ، اى بين عامة الناس وكما شهدنا ، أيضا فقد حبب الإسلام إلى قلوب الناس تراوحه مع

عرافهم وعاداتهم. وكما كان مبدأ توفيق هو وزير مصر بدين كوسيلة لدعم حكمه في مصر فإن السلطان سليمان هو أول من سلك هذا المسلك من ملوك دارفور. خاصة وأن دارفور لم يصبحوا يعودون تابعة في المنطقة إلا في عهد السلطان سليمان سولونج سليمان الأخير. وأن ملوك دارفور حسب رعاية الإسلام فحسن نشر اللغة العربية لغة القرآن في وقت لدى طلبوا يحافظون فيه على لغتهم المتميزة وعاداتهم الموروثة. وبله هؤلاء يميلون في نشرهم للعربية والإسلام شيئا بعيدا فأخذوا يرسلون البعوث إلى الأزهر لتدريب عدد طريق الأزهر لتحصيل العلوم الدينية ودراسة اللغة العربية. ويروي الشيخ الزبيدي في مقدمة كتابه المشهور تاج العروس من جواهر القاموس - ويحمد الله على توفيق وزارة الإعلام الكويتية في إعادة طبعه - كيف أن سلطان دارفور قد بعث إليه بصبع جريل من الذهب الخالص يكفي نسخة من هذا المؤلف الهام والذي تقدر أجراؤه العشرين جزءا. ولا يكتفي هذا الموقف من ملك الزمن الماضي عن اهتمام ملوك دارفور باللغة العربية والتراث العربي فحسب. وإنما يفصح أيضا عن حرصهم على السعي وراء هذا التراث بغية دراسته في مظانه البعيدة ومن مصادره الأولى. ولنعرف المؤرخون أن هذا جزء من فضل هؤلاء السودان على التراث. فما كل الفضل "فضل يصدر على سودان". كما حدثنا الجاحظ.

كان هؤلاء الملوك من أكبر أنصار اعتزازا بإسلامهم ومباهاة به على غيرهم من أعراب السودان ومستعربيه. وفي مباهاة بلغت بمعتقدهم حد الغرور. فلننظر مثلا إلى خطاب السلطان محمد الفضل سلطان دارفور إلى محمد علي باشا بعد أن استتب لحكمه في السودان حيث يقول الفضل: "ولي أنعم. فطمع في أن يضيف إلى ملكه إقليم دارفور. كتب سلطان يقول: من حضرة من آمن به الله البلد وجعل ملكه مسموعا من كل حد. وصيرد في قلوب الأعداء نارا تستعر وحمر يتوقد. وجعل الله على يده سرب من ضعي وتعرب. ومن دس وتعب. هو سماء صعير السر ولو صار كهلا تخضعت له لابس. ونحن هو مولانا الفضل بن عبد الرحمن الرشيد. ومصي السلطان الفضل يقول: إنكم طالبون دولتنا وطاعتنا وانقيادنا لكم. هل بلغكم أن كفر وجب لكم قتالنا وأبيح ضرب الحرب عليها؟ أو عركم قتالكم مع ملوك سنار والشايقية؟ فنحن السلاطين وهم الرعية. أورد لك دليل من كتاب تجد فيه شكك؟ أم ورد لك حديث من رسول الله تجد فيه تمليكك؟ أم خطر لك خاطر من عقلك بأن لك ربا قويا وبنا رب ضعيف؟ الحمد لله نحن مسلمون وما نحن كافرون ولا مبتدعون. ندين بكتاب الله وسنة رسول الله (ص) ونؤدي الفرائض. ونترك المحرمات. ونأمر بالمعروف. وننهى عن المنكر. أما علمت أن دارفور محروسة محمية بسيوف قطع هندية. وخيول حمر أدهمية. وعليها كهول وشبان يسرعون إلى الهيجاء بكرة وعشية".

وكما كان الحال في السودان السنارى كانت دولة دارفور تطبق الشرع في أحكامها وفق الفقه المالكي وتدون تلك الأحكام بالعربية بالرغم من أن التقاضي كان

يتم باللغة الفوراوية ومع هذا ظل الحاكمون يلترمون اعرافا محلية كثيرة لاتمت بسبب إلى الشريعة الإسلامية . لأنها أعراف ترسبت بالصورة التى تجعل النقلة الفورية منها أمرا غير مستساغ . ومثال ذلك حرمان النساء من الوراثة وكان الفور يطبقون فى الكثير من هذه المعاملات قانونا عرفيا موروثا منذ القرن الخامس عشر هو قانون دالى (نسبة للسلطان دالى) واستمر ملوك الفور يحكمون ذلك الإقليم بهذا الخليط القانونى من الشريعة والعرف فى نفس الوقت الذى يوسعون فيه من رقعة سلطانهم حتى شمل كردفان على عهدى السلطان تيراب والسلطان عبدالرشيد وكانت كردفان نفسها تحكم بموجب قانونين هما الأعراف والشريعه . أو ما يسميه اهل كردفان بالشريعة البيضاء . وبين القانونين فجوات كبيرة . وعلّ الذى يحرص على المزيد من الاطلاع على التمايز القانونى بين الشرع والعرف بين القبائل المستعربة فى ذلك الاقليم يلقى نظرة على كتاب كنسون حول قبيله البقارة .

نتيجة لهذه الانتصارات المتوالية سرت حمى النصر إلى رؤوس سلاطين الفور بعد أن اتسع سلطانهم . حتى أخذ السلطان الشاب محمد الفضل يطلق على نفسه القابا تتضاءل أمامها سحافات المعز لدين الله فقد أصبح محمد الفاضل هو « السلطان الأعظم . والقهرمان الأكرم . والطهير الأفخم . ناشر لواء العدل على رؤوس الأمم . سلطان المسلمين . وخليفة امة سيدالمرسلين . خادم الشريعة والدين . المعتصم بالله تعالى الواحد الفرد العدل الصبور مولانا السلطان محمد الفضل المنصور أيده الله بنصره أمين ابن المرحوم السلطان عبد الرحمن الرشيد قدس الله روحه امين » ونحمدك اللهم يارب العالمين على أن يد « الإمام » القائد لم تمتد فى عهد « الصحوة » إلى هذه الصفحة من سيرة ملوك السودان حتى يضيفها إلى القاب أخرى داوية مثل « حامى البيضة والنيعة »

استمر الحكم فى مملكة دارفور الإسلامية لينتهى . لا على يد الأتراك الغزاة . وإنما على يد الزبير باشا ود رحمة فى موقعة مانوشى التى قتل فيها آخر سلاطين الفور إبراهيم قرض ولكن سرعان ما خدع الأتراك الزبير ليضموا السلطنة إلى دولتهم بعد أن عجزوا عن اقتحامها بنارهم وحديدهم ولم يكسب الزبير من بغية هذا إلا استرقاق الرجال . وسبى النساء من قوم أمنوا بالله فعصموا دمائهم وأرواحهم منه بقولة لا إله إلا الله . وأن محمدا رسول الله وظل من بقى منهم حرا طليقا يعتصم بالجبال وهو يوالى الإمام المهدى بعد زوال دولة الترك موالاة شكلية إلى أن نهض الأمير على دينار حفيد السلطان محمد الفضل ليعيد لآله ملكهم . وهو بعد قائم على دين الله . وراع لأعراف قومه . وحفيظ على التراث الثقافى العربى . وقد أنشأ على دينار ديوانا للكتابة بالعربية ولاه للفقيه ابكر السنوسى

أحفاد الفونج .. وأبناء الزبير :

هاتان هما الدولتان السودانيتان الإسلاميتان اللتان لعبتا . قبل قيام الدولة

المهدية بكثير . الدور الحاسم في تركيز الإسلام في أرض كانت للمسيحية موطنا ، وللوثنية مهادا كما عملت على ترسيخ اللغة العربية - لغة القرآن - بين أقوام كانوا يرطنون بما يرطنون به من لغى شتى ولهجات متعددة نشرت هاتان الدولتان الإسلام و لعربية في أرض لم يصلها عرو عربي إسلامي من الشمال كما وطىء أرض النيل في مصر ، ولم يطأها غير العرب . كما وطىء أرض البربر في المغرب وانما نشر الإسلام على أيدي أشياخ أعلام ومتصوفة حاشدين جاءوا إلى ديار الوثنية هذه من الشرق والشمال والغرب ليبشروا بين الناس بالمهداة الواعية وهم يعيشون بين أهلها كما كان أهلها يعيشون يقبلون أعرافهم الطيبة ، ويتراوحون معهم ومع عاداتهم ، ويحافظون على مواريثهم الثقافية ويغضون الطرف عن الضعف البشري عند بعضهم والذي لايؤدي الاسلام في شيء لانهم قد تعلموا عن رسول كريم ان قولة « لا إله إلا الله محمد رسول الله » تعصم للمسلم ماله وروحه ودمه ولم يكن هذا هو الحال في شمال فحسب بل وحتى في بعض مناطق العرب القصى التي لم تخضع للتهجين البيولوجي الذي عرفه السودان الشمالي

ولهذا فإن الادعاء الذي يقول بأن الإسلام هو دين العرب في السودان ادعاء تكذبه حقائق التاريخ في الغرب كما في دارفور كما أن الادعاء الذي يقول بأن الثقافة العربية هي ثقافة واحدة ادعاء تكذبه سيرة سليمان سوبونغو ونادي أبودقن وبنفس القدر فإن الذين يسعون بفرض إسلام على أهل السودان لايعكس إلا رؤاهم لإسلام بعض أهل الشمال يتجاهلون تاريخ الاسلام السوداني الذي تمازج فيه التشرع مع العرف ، وتمازج فيه التصوف مع الحرافة كما أن الذين يتهمون كل دعوة للحفاظ على الخصائص الثقافية لأقوام السودان الأشتات بأنها مؤامرة ضد التراث العربي يجهلون كيف استبانت تلك الثقافة إلى قرى السودان ودساكره عبر رحلة لم يرتضعوا العربية من أثداء أمهاتهم وإنما تعلموها لأنها لغة دين عند البعض ، ووسيط معرفة منير عند بعض آخر ، ولغة تجارة مع الأبعدين عند بعض ثالث فلا السودان هو أرض الحرمين حتى نتحدث فيه عن الإسلام المثالي ولا السودان هو بطحاء الشام حتى نتحدث فيه عن العروبة الفصيحة

فالسودان ليس بوطن لعرب يغطون شرقه وشماله ، ورغم بسكون جنوبه وبعض أرباض غربه وانما هو وطن لكل هذه الأشتات التي خضع أغلبها في السمال والغرب للتهجين البيولوجي الذي عرفته وطن الأعراب منذ عهد السومريين وما العرب جميعا إلا هذا الخليط من العرب والقبط والنوبة ، والبربر وأهل السودان - تجمعهم كلهم ثقافة وحضارة تختلف ظلالها باختلاف سحن أهلها وما السودان إلا هذه الأشتات التي وحد بين بعضها دين أسوغ أعرافها وجمعت بين بعضها حضارة مهجنة غلبت كل خصائص قوامها الثقافية ، ولم تمحها جميعا تسلط سياسي محوره الدولة الوطنية التي يتساوى أهلها كأسنان المشط سواسية كأسنانهم ، وتستهم كونتهم

مثل كل التحليلات بين الإسلام والعروبة تخلط بسبب من يقول بالتصادم بين العروبة والزنوجة في السودان. فقول محمد وهب لقول الأستاذ عمر الحسن بالتاريخ. وما ذلك التخليط إلا تبرير لنظرة استعلائية قاصرة دعاتها وأصحابها هم أولئك الذين ما زالت تعتمر في أذهانهم رؤى الزبير ود رحمة للسودان والسودانيين دون أن يملك واحد منهم شجاعة الزبير أو مروءته. فقد كان الزبير أمينا مع نفسه ومتصفيا بفكر عصره وشجاعا في علوائه لا كأولئك الذين يراءون ويسعون المعاون. فهم يتحدثون فيما بينهم بلسان، ويتحدثون مع غيرهم بلسان آخر. يرفعون رايات العدل والمساواة ويخادعون النفس بأن المساواة دراجات. يناهون الأمم بدين يحث على طاعة القوي الأمين ولو كان عبدا حبشيا رأسه زبيبة. ومع هذا فهم عاجزون، بسبب تلك النظرة الاستعلائية الصامتة، عن توفير هذه «العبد الحبشي» ناهيك عن طاعته. ولا يملك أن يدين عامة الناس على متن هذا الفهم المشوش للواقع والتاريخ. فعامة الناس أسرى جهالات موروثة وعلمهم هو أوهامهم. إلا أن يلوم صفوة القوم ومتعلميهم. وبخاصة أولئك الذين يتطلعون إلى قيادة فكرية أو سياسية أو إدارية بين هذه الأخلاط الاشتات. فما أكثر ما رفعت رايات العدل باسم الإسلام وما أكثر ما رفعت رايات المساواة باسم الديمقراطية. والإسلام والديمقراطية براء من كل ما كان يمارسه بعض أهل الشمال باسميهما من نجاسة سياسية عرفتها البرلمانات، ومرواعات محاكمه شهدتها المؤتمرات، وإبارة هوجاء يدفع ثمنها أقل الناس مسئولية عنها إلا وهم أولئك الذين يتساقطون في حومة الوعي من أبناء السودان من أي صقع جاءوا. وبلغت تلك الخيبة قمتها عند ماقصي حاكم قاصر هو حامي «البيضة والبيعة» على أول تجربة في جنوب البلاد للتمازج المتناغم بين أهل السودان مما كان يمكن أن يكون نموذجا يحتذى في أقاليمه الأخرى. وذهب حامي البيضة والبيعة في احتفالات أيامه يبرر خطيئته تلك باسم الإسلام وكان على رأس مناصريه نفس العناصر التي تكدح اليوم لتلقيح الفتنة، وغرس حسك العصاة بين أهل السودان باسم الدين بحت وهي تهدف تطعن الدين في خاصرته.

وقد قرأت وأنا أكمل كتابة هذا الفصل في الأجواء في خبر أوردته إحدى الصحف التي كنت أحمل في سفري عن صراع «قبلي» بين نوبة وأسر عمر في بورت سودان، وأعترف بأن هذه قد غرتني. هل يمكن أن يكون هذا هو السودان الذي نعرف؟ وقد أنبأت الصحيفة محاكمة بين نصراء بالصراع القبلي. وما هو، في الواقع، إلا امتداد من المهووسين بحافي الناس تسميتها باسمه. وليس قل محاكمة من مسائل الإعلام المستهوين الناس بأن وراء هذه الدعوى الصحيفة حول الصراع القبلي. فقد ظل أهل النوبة يعيشون قرابة الخمسين عاما ويزيد في شرق السودان كجزء لا يتجزأ من الخريطة الاجتماعية ويصرف النظر عن محاكماتهم في يوم بورت سودان وهي محاكمة يشاركهم فيها الرفيق الاجتماعي من أهل نجدة أنفسهم. فإن قضية الناس لم تكن مرا مطروحا بين المجموعتين من أن هناك نوبة وجاءهم طلبوا يهرعون إلى «جوبت

المرعشة ويشتدون مع المشتدين ويطربون مع الطرابى ويحفظون التراتيم فيتعلمون منها شيئا عن الإسلام وبمثل هذا أزر الإسلام إلى قلوب أجدادهم فى السودان الوثنى القديم ظل هذا حالهم حتى جاءهم « إسلام » جديد يحملهم على الدين بالسوط فإن لم يجد فبالقطع والبتر . فأخذوا يلوذون منه بأديان أخرى لاجلد فيها ولاقطع . ولذا أخذنا نسمع عن كنائس النوبة فى البحر الأحمر

ولو كان هؤلاء المهووسون . بل لو كان المسئولون الكبار الذين يؤججون المشاعر بنتيجة فهم قاصر للإسلام ، وفهم أكثر قصورا لطبيعة هذا المجتمع الفسيفسائى ، يدركون أن الدين (إسلاما كان أم مسيحية) هو دين اختلطت فيه عند النوبة أحكام الشرع بالعادات لما اندفعوا فى علوائهم تلك . ويقينى أن ذلك المسئول الذى وقف يؤجج المشاعر . باسم الإسلام والعروبة المستهدفة ، لو كلف أى واحد من علماء الاجتماع أو حتى طلاب فى جامعة الخرطوم باجراء دراسة عن التكوين الدينى لمجموعات النوبة فى الخرطوم وليس كادقلى لرأى العجب العجاب فكجور النوبة فى العاصمة جبريل تبه عبد الله رجل مسلم يصوم ويصلى وقد أدى فريضة الحج أربع مرات ، ومع ذلك فهو الرجل الذى يعد إليه أهل النوبة ليمارس عليهم ما يعرف بالتنسير كان ذلك للعلاج من المرض ، أودرء المصائب ، أو جلب الخير ويستوى فيمن يسعى إليه النوبى الوثنى ، والمسيحى ، والمسلم بل إن « عيادة » الحاج جبريل هذه تستقبل بين من تستقبل رئيس الكنيسة الأسقفيه فى جبال النوبة الأب فيليب عباس عبوش . فالأدوار واضحة والمهام محددة فى أذهان هؤلاء . فأى صراع هذا بين الإسلام والمسيحية الذى يتحدث عنه هؤلاء الملووتون ؟أولا يحق لنا أن نقول بأن هؤلاء الملووثين ، بعد أن عجزت عن شفائهم علوم الأولين والآخرين ، هم أحق من الأب فيليب بتكجير الحاج جبريل عل الله يمن عليهم بنعمة الشفاء ؟ .

حقائق التاريخ والأوهام الأيديولوجية

ونعود على بدء للإشارة للثلاثة من معاصرينا الذين أومأت إليهم منعث الحديث عن أولهم الدكتور يوسف فضل ليس هو أبحاثه العلمية المتأنية عن تاريخ السودان ، والتى لمح القارىء أنا لانوافقه على بعض أحكامها ، وإنما هو ثلاثيته التى طالع بها الناس ، فى أوج الصحوة وهوجها بعنوان « حول مفهوم الأمة السودانية من منظور حضارى » (الأيام نوفمبر ١٩٨٣) تناولت تلك المقالات الثلاث موضوعات عدة ، مثل موضوعى الامة والدولة ، والأثر الإسلامى والعلمانى فى تكوين القومية العربية ، والتكوين الثقافى للشعوب التى استعربت ، ثم انعكاسات كل هذا على السودان الحامى ، والزنجى ، والوثنى ، والمسيحى وقد قدم الدكتور يوسف لمقالاته تلك بأنه يتبع المنهج الاستقرائى فى دراسته ليستنبط عبره المعانى دون أن ينطلق من افتراضات ايديولوجية يسعى لاثباتها ولانملك إلا أن نحمد للكاتب أمانته الفكرية التى حملته على هذا المنهج فى وقت

سعى منه صراعه بلوون عنق التاريخ من اجل اثبات اطروحات بيثولوجية يكذبها الواقع الذى يعيشه الناس ، وكم كان سهلا الانحراف - يومذاك - وراء ذلك الصنم الطاغى ، فالحقيقة التاريخية ، كما قال يوسف ، « حقيقة محصنة لا يقررها من يشاء أن يكون أو مايريد له أن يكون » . وكما قلنا فإن الذى يؤدى النفس ويثير الحفائظ ليس هو استعلاء العامة الواهمين ، وإنما هو استكبار المتعممين على الحق ، وخيانة العلماء منهم للأمانة العلمية وحتى المغالط منهم الذى لايدفعه استكبار ، ولاتشوب فكره خيانة فهو جاهل بالتاريخ وجاهل بالانثربولوجيا الثقافية ، وجاهل بالتكوين السياسى الهش لهذا الشعب الهجين ، ومن اجل هذا تحمل ليوسف امانته فى عهد ارتدى فيه كل زنديق عباءة ، وجمس فيه كل فاجر مسبحة ، وخرج فيه على الناس فقهاء ماجلون يكتمون الحق وهم يعلمون

اما استاذنا الجليل جمال محمد احمد فقد تعلمنا عنه أول ما تعلمنا إقباله على دراسة تكوين الشخصية السودانية بالتحليل العلمى لعناصرها المختلفة الزنجى منها والنوبى والحامى ، والعربى الإسلامى منها والوثنى وكان لجمال هذا فضل الدعوة عند مطلع الاستقلال لأن يطلق على السودان اسم جمهورية سنار لا السودان السنارى هو المرآة التى يرى فيها كل اهل السودان وجوههم وقد قوبلت مقالته يومذاك من بعض المتعممين بالسخرية الهزلة كما قوبلت من بعض آخر بعدم الاكتراث ، أدام الله عليهم جميعا نعمة السواد فاسم السودان لايعنى شيئا غير الإشارة للون بيد أن إشارتنا اليوم لجمال إنما أوحى بها حديثه الجرىء فى أوج الهوس « الصحوى » أيضا حول تكوين السودان الموغلة فى وقت لم يكن يتحدث فيه الناس إلا لماما ، ولا تصدع بالحق فيه غير العصبة الناجية ، وجاء ذلك الحديث الذى كرر فيه استاذنا افكاره التى ظل يدعو إليها قرابة الاربعين عاما فى شهر مارس ١٩٨٥ (التضامن ١٦/٣/١٩٨٥) .

اما الأستاذ عبد الله رجب رحمه الله فشأنه ، شأن آخر فقد ظللت خلال الاعوام الماضية اتابع بشراهة ، ليس كنت ، ما تكتبه صحافة السودان لا لرصد الأحداث فحسب ، بل ايضا للبحث عن ضوء استنير به على فهم شىء مما كان يدور فى ذلك البيت « المسكون » والذى كان أشبه مايكون ببيت لدمى لهيرب إبسن وكان بعض اصدقائى يحسبون إقبالى على تلك ، المزابل ، الفكرية ضربا من الماروكية ، ولعلهم كانوا صادقين ولعلنى لا أغالى ان قلت بأن محنة أعلمنا ، فيما يبدو - هى مرض وراثى له ابعاده النفسية و عراضه البثولوجية ، واعترف بأننى حملت يوما لأن أذهب - عقب قراءتى - لوحدة من مقدمات بديع الزمان النميرى - إلى صديق يعيش بعيدا عن دنيا الناس بعد ، يجعله يعبر بين الشجيرات والأكمة ، وهو مع هذا ذو خبرة بمرض النفوس ورجل اعتد بآرائه التى لايجمح فيها إلى نتائج بدون مقدمات ذهبت إلى الصديق الدكتور فاروق فصل اسائله بعد قراءتى لشذرات من خطاب « الإمام » بديع الزمان فى قمة الشيخ الطيب وقد أبى صديقان إلا أن يرديانى أذى على إساءة ، كما يقول الفرنجة ، فاتحفنى واحد منهم بتسجيل لهذه المقامة جاء به من الكويت ، ورادنى إتحافا واحد آخر بتزويدى

في اني طبي فيما بعد . بنص كامل لها . جزاهم الله كل خير على حسن صنيعهما . ولنا لتلك المقامة عوده بيد أن الأمر الذي ظل يهجس في خاطري لم يكن هو امر الإمام طبين العقل بقدر ما كان هو امر العلماء المستنيرين (والعلم نور فيما تعلمنا في دراستنا الابتدائية) من حملة الإجازات العلميه . وفقهاء الفيزياء والكيمياء والارماطيق الذين جلسوا يستمعون لذلك الهراء فيدندنون ثم يجددون البيعة الكبرى . ولايجسب واحد منهم في هنات حتى ما في مكان ما سانهم جميعا شان الدرويش عثمان حامل الاباريق امام مواكب الإمام العظيم

نعم كنت اقرا كل شيء يقع في يدي على احد بين تلك النفايات الفكرية مايسلي او يفيد وفي خلال ذلك التنقيب وجدت طريقي الى مقالات الأستاذ عبد الله رجب بعنوان « تجديد مذكرات اعشش » . ولاشك في أن بعضا من الناس قد قراها . ولاشك ايضا أن بعضا اخر من مثقفي السودان قد اطرحوها جانبا لأنهم كانوا في شغل شاغل بروايات ابن عبد الله من امثة حال « الطاعية المخلوع » وكان هذا هو تعبير هؤلاء الوحيد ضد الطغيان بمن فيهم اولئك الذين هرعوا يهنئون ويباركون ويتناولون مالذ وطاب في منزل والد العريس « الكاش » بجوار مسجد ما بالخرطوم و ام درمان ولم يسمع لعبد الله . بكيما يقراه الناس به صاحب « الصراحة » او ابنه العصامي الذي شق طريقه بنده وسط جلاميد الصخر كنت اقرا مذكرات عبد الله تلك لاستشف منها كيف تكونت الشخصية السودانية في بعض جوانبها مثل دور التجار في توحيد الأمة وبناء هيكلها الاقتصادي ومظاهر التكامل الاجتماعي في مجتمعات القريه وجهد ذوي اليسار في رعاية المتعلمين وقاصدي العلم وهم يختصونهم في دورهم ويغدقون عليهم واسهام المثقفين في إشاعة المعرفة بين الأهلين في مواقع عملهم . ومعاناة الطامحين مثل عبد الله نفسه في التثقيف الذاتي . مما لو قام بعض المتعلمين بقدر يسير منها لكان السودان احسن حالا . مما افاد السودان إلا فقد ن الطموح عند القادرين من ابنائه والذين لايدركون ان قيمة المرء ما يتقنه او يدركون أن الإبداع مسقة كما ان طموح القاصرين من ذوي الطموح غير المشروع ليس هو إلا الإفراز الطبيعي لهذا الغجر العصوي عند المتعلمة الذين لايعنيهم كثيرا تجويد معارفهم . وتطوير صناعتهم

بيد أن الذي استوقفني في تلك المقالات مما له صلة بما نحن بصدده هو مقاله في الصحافة يوم ١٥ / ٩ / ١٩٨٤ وكان الكاتب قد تناول في مقال له سابق موضوعا كان يشغل الناس واخذوا يتحدثون عنه في مجالسهم هامسين الا وهو استشراء الخرافه في دولة « الفونج الثانية » دولة « الصحوة الإسلامية » ويبدو أن ذلك الحديث لم يرق لمحرر الصحافة فاعمل قلمه الأحمر أو الأسود في المقال حذفا وشطبا . ولم يرض عبد الله رجب عن هذا فكتب يقول في المقال الذي يليه « لقد حذف لي تحرير الصحافة فقرات كثيرة من حلقة عدد السبت الماضي (١٣ ذي الحجة ١٤٠٤ هـ . ١٠ سبتمبر ١٩٨٤) وهذا الحذف ليس معقولا . لأصور القضيه ببساطة ان سودانيا الحالي شبيه بـ عدال السلطه الزرقاء من حيث بروز دور الطرق الصوفية وسيطرتها في المجتمع هذا خلا سيطرة الشخصية الزرقاء من

وجود القاضي دشين الذي يقول للولي صاحب السر الماتع احلع الروحة الجديدة لانها لاتحل لك ، ويقول الولي قلت لك ما بفسحها يفسح حلدت ويفسح حند القاضي دشين ومع ذلك يصر على فتواه » .

لم يكن حديث عبد الله رجب هذا تقريعا لرقيب الصحافة فحسب و بما كان إدانة كاملة لنظام إدانة للخرافة المستشرية و دانه للفقهاء الذين يسيرون في الحق فلم نر من بينهم دشينا وإدانة للكتاب الذين « فسح » الله السنتهم الى ان اصبح سلطان دولة الفونج الثانية « نميري ابوسكيكين » طاغية محلوع ومع هذا فقد ظلم عبد الله ، طيب الله ثراه ، دولة الفونج التي كان حكامها اكثر تواضعا في حضرة العلماء ، كما كانوا اكثر حلما ومروءة مع الأعداء قبل الاصدقاء وقد المحنا لما كان عليه حال الفقهاء والمتصوفة في مملكة سنار كما ان الرواة قد حدثونا عن حلم حكامها في تعاملهم مع الأعداء قبل الأصدقاء ومن ذلك قصة غزو بادي ابودقن لديار تقلي ، وقد حملته العزة على غزوها قاطعا اليها ذلك المهمة السحيق الذي يعرف « بالناحة أم لماع » ذهب بادي بخيله ورجله وهو ينتوي القضاء على سلاطين تقلي ، ولكنه سرعان ماعاد أدراجه - وهو اقدر على النصر - عندما رأى مروءة أهل مملكة تقلي وحاكمها الصديد قبلي أبو جريده كان قبلي يخوض المعارك ضد أعدائه بالنهار ، ويرسل لهم « لصيفة » في الليل لانهم يعيدون عن الهم وديارهم ولم يملك بادي ازاء هذا الكرم والنبل ، الا أن نفض عائدا إلى سنار وهو يقول لنفسه ليس من المروءة محاربة ناس تمثل هذه المروءة

الترك .. والمهدية

انتهت ممالك السودان القديم ، اي السودان النيلي وسودان دارفور على يد الغزاة الأتراك وعملائهم ، إلا ان الحكم التركي لعزى ابقى على الهيكل العام للمؤسسة الدينية ، بل جعل منها واحدة من ركائزه ولم يكن غريبا أن يحافظ الأتراك على الهيكل العام للنظام الإسلامي ، فهم ، في نهاية الأمر ، مسلمون كما لم يكن غريبا أن يولوا المتصوفة رعاية خاصة ، وقد كان للصوفية باع طويل في دولة آل عثمان وكان سلاطينهم يتبركون بالمتصوفة ، لاسيما أبي يزيد البسطامي ، والذي كاد السلطان بايزيد الأول يجعله مكان الأنبياء متبرك به في غزواته وروحاته ومن جانب اخر لم يكن هؤلاء المتصوفة يمثلون خطرا على النظام العاري أو يجاهرونه العداء بحسبانه نظام إسلاميا يرعاه خليفة المسلمين وريث الأرض من بني العباس ولهذا فقد أغدق الحكم التركي من العطايا على العلماء وقام ببناء الأضرحة وإعادة تشييد المساجد مثل ترميم مسجد كبرانج في عام ١٢٦٣ هـ .

ولايملك المؤرخ الأمين أن ينكر ما قام به ذلك النظام في توسيع المعارف الدهرية والدينية مثل إدخال العلوم الحديثة ، وابتعاث إبناء « الوجهاء » بعد عودة « ولي النعم » من السودان لتعلم الزراعة ، وانشاء مدرسة الخرطوم وفق توصية

من ديوان المدارس إلى المعية السنية في رجب ١٢٦٦ هـ وقد جاء في قرار انشاء تلك المدرسة الصادر « بمقتضى رحمة الذات السامية الأصبعية ، والرأفة الباهرة الخديوية ، الشاملتين لجميع الرعايا والبرايا في الديار السودانية » أن تنشأ مدرسة على غرار مدرسة المبتديان والتجهيزية تحت إشراف عالم مصر المرموق رفاعة الطهطاوي لكيما يكتسب منها أولاد أهل الأقاليم السودانية والمستوطنين بها العلوم والمعارف .

أما من ناحية العلوم الدينية ، وهو الأمر الذي يعنينا في هذا المقام فإن الإنجاز الأكبر للعهد التركي هو التوسع في إرسال البعوث للأزهر وإنشاء الرواق السناري به ، وكان إنشاء ذلك الرواق نتيجة لالتماس قدمه السناريون (السودانيون) للذات السنية ، حتى تكون لهم دار أسوة بالمغاربة والصعايدة وسائر أبناء الجهات ولهذا صدرت في صفر عام ١٢٦٣ هـ « إرادة سنية » لوزير المالية تقول « إن اشتراء محل وتخصيصه رواقا للمجاورين السناريين أسوة بأمثالهم من طوائف المجاورين يتوقف على إرادتنا وبهذا قضت إرادتنا بشراء المحل » وقد أراد الله - وإرادة الذات العلية فوق إرادة الذات السنية - أن يكون ذلك الرواق بجوار الرواق المغربي موئل الفقه المالكي . والرواق المغربي رواق قديم أنشىء منذ عهد الناصر قلاوون وقام بتجديده السلطان قايتباي (على باشا مبارك الخطط التوفيقية) وقد نزل بذلك الرواق كبار علماء المغرب الذين ذاع صيتهم في الآفاق مثل ابن خلدون والمقري التلمساني صاحب « نفح الطيب » ولهذا كان الموسرون من أهل المغرب يغدقون عليه .

وعلى أي فإن أخطر ما ذهب إليه الحكم التركي خاصة في عهد عبد القادر حلمي هو تدخين بعض العلماء واستمالتهم للوقوف ضد المهدي ولاشك في أن هؤلاء العلماء قد عجزوا عجزا كاملا عن إدراك البعد السنغي للحركة المهدية . وهو بعد اكتسبته بالشعارات التي رفعتها ، وبقدرتها على ترجمة إحساس الناس بالظلم والهوان إلى ثقة بالنفس ، وإرادة طاغية للتغيير ومع أن الثورة المهدية لم تكن في جوهرها ثورة وطنية بل دعوة تسعى إلى الخروج إلى دائرة الإسلامية الشاملة (تشهد بذلك رسائل المهدي إلى الجدنو ، وسلطان وداي ، وشاقبط موبتانيا ، وسنوسي المغرب) إلا أن مرتكزها السوداني كان مرتكزا وطنيا يقوم على مناهضة الظلم التركي فصراع المهدي مع العلماء وليد لهذه الموالاة من جانب بعض الفقهاء للحكم الأجنبي بيد أن ذلك الصراع لم يكن كله صراعا سياسيا ، فكثير من هؤلاء الفقهاء كانوا يرفضون التوجه المهدي رفضا فكريا ، لأن معه الكثيرون بالنقية الضرورية خشية البطش خاصة في عهد الخليفة وبطبيعة الدعوة المهدية لم يكن من الممكن لذلك الرفض أن يأخذ شكل الجدل الكلامي ، لأن لغة المتصوفة التي كان يتحدث بها المهدي ليست هي لغة الكلاميين . فالرغم من أن أفكار المهدي الاجتماعية ، كما تفصح عنها منشوراته حول مكلية الأرض والتكافل الاجتماعي والاقتصادي ووسائل النقل الجماعي تعبر عن فهم تقدمي مستنير للعمق الاجتماعي والاقتصادي للدين ، وبالرغم من أن زهده في عرض الدنيا ، بالفعل لا

بالقول ، يعكس إدراكا عميقا لاهمية القدوة لدى القائد الرائد لدى لايكذب هذه إلا أن كل تلك الأفكار كانت تجيء كخطرات متصوف أكثر منها اجتهاد فقيه او جدل متكلم ويكاد المرء يلمح أثرا واضحا لأفكار ابن عربي ومنهجه في رسائل المهدي وخطراته وقد تجلت عبقرية المهدي في قدرته على التوليف بين فكره شيعية في الأصل (المهدية) وتصوف سني اجتهادي ، وإدراك عميق للحس الشعبي لوطني وكان للمهدي حس تاريخي غريب لايراه المرء في ابتهاله الفرصة التاريخية المواتية للانقضاض على الدولة المتداعية فحسب بل وفي ربط الحدث بتوقيت تاريخي يعني الكثير لدى المسلمين الا وهو مطلع العام الهجري (١٣٠٠) وفي الحديث يقوم على رأس كل مائة من يجدد لأمة الإسلام دينها ويذكر أهل السودان جميعا مقالة الدكتور الترابي في واد مدني التي وصف فيها « الإمام » النميري بأنه مجدد المائة الخامسة عشرة ومهما يكن من أمر فإن أفكار المهدي وخطراته الصوفية تتبدى في كل رسائله ومن ذلك رسالته للكردفاني ورسالته للشيخ الصرير وبعض أقواله في الراتب مثل ، واجعلني من أهل الخصوصية الذين جذبتهم إليك بأعظم الأنوار :

وعن أبلغ تعبير عن هذه الخطرات التي لاتفصل جدلا رسالته لأهل الابيض التي جاء فيها « وقد أخبرني (ص) أن من شك في مهديتي كفر بالله ورسوله وأن من عاداني كافر وأن من حاربني يجدل في الدارين وأمواله وأولاده غنيمة للمسلمين ، وليكن معلوما عندكم أني لا أفعل شيئا إلا بأمر النبي صلى الله عليه وسلم » فمن ذا الذي يريد أن يجدل في الدارين ، وأهم من هذا - والبشر هم البشر - من ذا الذي يريد أن تصبح أمواله وأولاده غنيمة ومع كل ذلك ، وبالرغم من هذا الإيمان في الطهر ، وبسنة الأحكام إلى سيد المرسلين والقسوة على المنكرين والمناهضين فإن النظام المهدي كان أقل مايكون تشديدا في تطبيق الحدود على عامة الناس وتقول إحدى الدراسات التي أعدها الأستاذ عبي محمد علي (وزارة التربية السودانية) عن القضاء في المهدية إنه طوال فترة الحكم المهدوي لم تحد يد في سرقة إلا مرة واحدة ، وإن كان القضاة - على عهد المهدي وخليفته - حدوا في الشرب كما حدوا في أمور أخرى لاتستوجب الحدود مثل التدخين وتبرج النساء ، وقد حاول البروفيسور هولت أن يجد تبريرا لمغالاة المهدي في محاربة التبرج لما أسماه مظاهر الانحلال عند بعض قبائل عرب السودان وهكذا فبالرغم من أن الثورة المهدية هي أول حركة سعت لنشر الإسلام بالعنف في السودان فشملت شرقه وغربه وشماله وامتدت إلى جنوبه فإن ذلك العنف كان في جوهره عنفا ضد الخصوم السياسيين ، أو الفكريين لاعامة الناس ومع هذا فإن المرارة التي خلفها هذا العنف ، خاصة في عهد الخليفة ، مرارة ظلت تعلقم الحلوق زمانا طويلا ودفعت بمناهضي المهدي لردود فعل جنحت إلى الظلم في بعض أحكامها ، فلم يشفع للمهدي عند هؤلاء ، ذكه لحصون الظلم التركي ، ولم ينفع له بناء دولة لسودان الحديث التي إمتدت حتى أدغال الجنوب كما صمت للسودان للمرة الأولى

أقاصى غربه حتى دار مساليت ، أوما كان يعرف بالجبهة الغربية (دار مساليت ، ودار قمر ، ودار تاما) والتى عين عليها المهدى نائبا له هو إسماعيل عبد النبى ، ولولا نفاق حاكم دار مساليت السلطان ابو بكر إسمعيل الذى والى المهدى ردحا من الزمن ثم خرج على المهدية فى عهد الخليفة ليمالىء سلاطين واداى لاصبحت واداى نفسها جزءا من السودان .

إسلام أهل السودان .. والنبى الدعى:

كان هذا هو حال الاسلام السودانى ومازال حتى أشرق على الناس فجر كاذب أسموه « الصحوة الإسلامية » وظهر من بينهم نبى دعى أراد أن يدخل أهل السودان فى الإسلام من جديد ، وقد بقى هذا الإسلام ، كما رأينا منذ عهود سليمان سولنقو ، وكنون بن عبد العزيز ، وجحارى ودمعين (فى أرجى) وبادى ابو شلوخ ، وعهد الترك ، والمتوركين ، ثم حكم المهدى وخليفته بقى هذا الإسلام دينا للناس تمازج مع أعرافهم ، وتراوح مع مواريثهم الثقافية وجاء من بعد حكم استعمارى بفكره ومؤسساته ومع هذا ظل أهل السودان على دينهم لدى فطروا عليه وارتضعوه من أثداء أمهاتهم وكان دعاة هذا الدين وحداته على مر هذه العهود هم الفقهاء والمتصوفة بالرغم من كل ماشاب التصوف من خرافة ، وبالرغم من كل ما أصاب الفقه من انحراف ولايختلف حال الإسلام فى السودان عن حاله عند كل الأقوام التى ارتضته دينا ، حيث ظلت حمايته دوما عبر هذا التكامل بين الفقهاء والمتصوفة وكما يقول الدكتور زكى مبارك فإن « أهل الظاهر هم الذين حفظوا العلوم الشرعية وجعلوا الإسلام من الشرائع المؤسسة على قواعد الثقافة الفقهيه وأهل الباطن هم الذين خلقوا العصبية الدينية وصوروا الرسول وأصحابه بصورة روحية هى التى حفظت القوة المعنوية للدين الحنيف »

وطوال هذه العهود فى السودان لم تنتكس للإسلام راية ، ولم تنطفىء للقرآن نار وكان هذا هو حال أهل السودان حتى بعد التجربة المهدوية الدامية ، فقد خرج منها أناس يلعقون جراحهم ، وآخرون تصطك أسنانهم من أحداث أدمت الذاكرة ، بيد أن واحدا منهم لم ينكر دينه كرد على ما حسبه تعديا باسم الإسلام ، وبنفس القدر خرج آخرون من تلك التجربة وقلوبهم تدمى من الاحباط مما حسبوه موالاة من بعض فقهائهم للمستبد الأجنبى ، وبالرغم من هذا تنكر واحد منهم لعهده بل ظلوا يقرأون « راتبهم » وهم ينزحون ساعة يسيرون فيها من جديد إلى الله « عرجا ومكاسير » هؤلاء جميعا هم الذين جاء النبى الدعى ورهطه لإدخالهم مرة أخرى فى دين الله أفواجا وتصاعدت هواجس هذا المدعى للحد الذى جعله ينتصب فى قبة الشيخ الطيب فى يوم الجمعة ٢١ ديسمبر ١٩٨٤ ليقول بلسانه لابلسان غيره كيف إنه قد رأى نفسه فى المنام مدفوعا نحو تلك القبة الفيحاء ليلتقى بساكنها المتبتل فيقول له « انت أتيت بالعدالة لهذا البلد فطر على هذا الاتجاه » فيطير الامام وهو يصيح « العدالة ، العدالة » كان هذا هو حديث

الاحلام أما حديث اليقظة من بعد أن أدرك شهرداد الصباح ، فهو دعوى التي ادعى بأن رجلا صالحا بالمدينة المنورة أولم لعدد من السودانيين لايعرفهم تكريما لهم لما تنعم به بلادهم ويقول الامام الراوية إن ذلك الرجل الصالح اطلع الأدبين بأنه صاحب حضرة يتنازل فيها الرسول (ص) وأن الرسول قد غاب عن تلك الحضرة اياما اربعة فعندما سئل قال أنه في بلاد يحبها هي السودان فانعموا بهذا الخبر كان هذا هو حديث الامام النميري وهو حديث يشبه أمثاله الأساطير التي ترويها ود ضيف الله عن بعض المتصوفة في سودان لغوبج ومع هذا فلم يجد هذا الدعي الذي يكذب على الأحياء ويتكذب على الموتى فقيها واحدا في شجاعة ابو حضرة الخارجي يقف ليقول له كما قال ابو حضرة ليزيد بن الوليد « نعم هو لي نار الله وحريقها » صمتوا جميعا وهم يحوقلون ويبسملون وفي قلوبهم الكفر ثم وقف « الاسلاميون » منهم ، من بعد ، يؤكدون البيعة دون أن يعيريهم شيء فيمن يبايعون ، ودون أن تهز كبرياءهم الجريح إهانات الإمام الغليظة بهم في نفس الخطاب الحالم بسرقة قوت الشعب ، واستغلال المصارف الإسلامية للثراء ، والغش والتدليس ، وما كان صمتهم ذلك لايمانهم بما كان يقوله ، أولطفهم بأن كل تلك الخرافات تمت بسبب للإسلام وإنما لاعتبارات انتهازية سياسية ولسياسة حكام وهكذا ظل من أسماهم « الإمام » بإخوان « الشيطان » في مرية من الأمر حتى أتتهم الساعة بغتة .

كان هذا الرهط وغيره من الشياطين الخرس ، يعرفون جيد المعرفة أن كل مظاهر التصوف والاحتفالات تلك إنما هي وساوس جهل وريع في بعض جوانبها وأنها في جوانب أخرى باطل ضليل يلهي به « الإمام » الناس عن واقعهم الأسيف ، كانوا يعرفون أصل وفصل كل ادعياء التصوف الذين يختصمهم الإمام قبل أن ينتحل له صلة مع أطهار السماوية ومن بين هؤلاء ناجر الشعر الصناعي الذي اسكنه الإمام في قصر وارف الظلال وجند له الحرس لحمايته ، وانتدب له السفراء ، من يرعاه وكان جل تصوف هذا الرجل المقبوح هو بيع المصوغات من سوق جدة وتوريد السلع الاستهلاكية لسوق الخرطوم وكانوا يعرفون ذلك لنسج الأفاق الذي جاء به « الإمام » من أقاصي دارفور ليحميه بالرقى والتمائم ، فأرسله مع بعض كبار عسكرييه في طائرة خاصة الى مدينة جوبا قبل زيارته الاولى والاخيرة لتلك المدينة عقب اندلاع نار الحرب في الجنوب حتى يحتو عليها الرمل وقاية له من المكروه وكانوا يعرفون غيرهما من تجار الدين الذين تملكوا على الامام اقطار نفسه بتلاوات مطلسمه أقرب إلى زمزمة الكهان ولم يكن كل هذا من التصوف في شيء أو من الدين في شيء ، وإنما هو كما أسلفت القول أقرب إلى وسوسة الخناسين وسحر النفاثين في العقد وكان هؤلاء الصحويون المجددون الاسلاميون يعيشون في ظل هذه العبودية الحضارية وهم يعلمون علم اليقين أن أي واحد من هؤلاء الكذبة الدجالين يملك من القوة في التأثير على صنع القرار أكثر من مملكوته أجمعين يستوي في هذا المستشار الذي يشير والوزير الذي ينفذ والعسكري الذي يحرس أو يصفق والسياسي الذي يحضر في المجالس

عن البعث الحضاري والفقيه الذي يحدث الناس عن عودة الروح إلى هذا السودان المسلم .

وفي عهد ذلك الهوس هوس البيعة والتجديد الإسلامي المرغوم عادت بي الذاكرة إلى أوراق قديمة وإلى عهد قديم عادت بي إلى أيام سعيدة قضيتها بالجزائر في الستينيات وكان أكثر ما حرصت على التعرف عليه يومذاك هو الجذور الثقافية للثورة الجزائرية والقوى المعنوية التي عدتها وكثيرا ما يتحدث الناس وهم صادقون ، عن دور الإسلام في الحفاظ على الهوية الحضارية للشعب الجزائري ، وكثيرا ما يتحدثون عن دور العلماء في إذكاء روح الجهاد لدى هذا الجزائر إلا أن الذي لا يقف عنده الناس دوما هو طبيعة ذلك الإسلام ، ومدى فهم العلماء له وقد أعادني حديث البيعة في السودان إلى بيعة أهل الجزائر في مخيم معسكر للأمير عبد القادر الجزائري في الثالث من رجب عام ١٢٤٨ هـ الموافق ١٨٣٢/١١/٢٧ . وكان هذا قبل قرن ونصف القرن على وجه التحديد من بداية البعث الإسلامي المرغوم في السودان وجاء في النداء بتلك البيعة « اعلموا معاشر العرب والبربر أن الإمارة الإسلامية ، والقيام بشعائر الملة المحمدية قد آل أمرها الآن إلى ناصر الدين السيد عبد القادر بن محيي الدين وجرت مبايعته على ذلك من العلماء والأشراف والأعيان في معسكر وصار أميرا بينا ومتكفلا بإقامة الحدود الشرعية بينا . وهو لا يقتفي آثار غيره ولا يحدو حدوهم ولا يخصص بذلك مصروفات زائدة على الحاجة كما كان الغير يفعل . ولا يكلف الرعية شيئا لم تأمر به الشريعة المطهرة ، ولا يصرف شيئا إلا بوجه الحق . وقد بشر بأية الجهاد وشمر عن ساعد الجد لنفع العباد وعمران البلاد فمن سمع النداء فعليه بالسعي لتقديم الطاعة وأداء البيعة لإمام منكم فاعلموا ذلك وبادروا لامتثاله ولا تتشقوا العصا ويذهب بكم الخلاف إلى ما لا خير لكم فيه دينا وآخرة

بدأ الأمير عبد القادر ميثاقه وعهده للناس بأن جعل من نفسه قدوة ، فلا حق له من مال الناس إلا في الضروري أو ما أسماه بن خلدون الضروريات الخمس بدأ بهذا قبل أن يدعوهم للطاعة وأداء البيعة ثم أكد لهم من بعد قبل أن يدعوهم للجهاد ، أنه لن يصرف شيئا إلا بوجه الحق ، وأنه لن يكلف مسلما رهقا وأسس الأمير عبد القادر من بعد دولته على نظام مبتدع من التكافل الاجتماعي يقوم على الزكاة ، والغرامات ، والركاز (الضريبة على المعادن) وأهم من كل ذلك الغنائم يقوم به القادر لغير القادر بيد أن الذي أعادني إلى الأوراق القديمة ليس هو كل هذا وإنما هو توجه الأمير عبد القادر بن محيي الدين نحو الجهاد ضد الفرنسيين وفهمه لذلك الجهاد فقد كان الأمير يحارب في ميدانين ويحسب كليهما جهادا ميدانه الأول هو التعليم ، وميدانه الثاني هو الحرب وتقديرا منه للعلم جنبه الأمير الرأي وقرر العفو عما يرتكبه المعلمون من جرائم وهو يقول « إحساسي بأهمية وقيمة العلم جعلني في بعض الأحيان أعفو عن جرائم مدرسي الزوايا والمساجد نظرا لقلتهم في بلادنا وحتى لا يضيع ثمار أعمال رجال العلم الذين

الطويلة » . فإن كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه قد عطل الحدود على المحاربة حتى لاتأخذهم العزه بالإثم فيتركون ساحة الوغى فما بال الأمير عبد القادر لايقايس ويجتهد الرأى لتعطيل الحدود على من حسبهم مجاهدة عصرة وزمانه . وهم المعلمون والمتعلمون .

كان هذا الرأى المستنير هو اجتهاد أمير مسلم ألهب حدوة الإسلام التى لم تنطفىء فى نفوس أهل الجزائر من العرب والبربر قبل قرن ونصف القرن من ظهور النبى الدعى فى السودان ولم يكن شأن هذا الدعى ورهطه هو توقير العلم والعلماء . بل كان أول من استهدف بتطبيقه الشرع المزعوم هم أولئك المتعلمون يدلون بالتشهير ، ويذلون بالجلد ، ويذلون بفاحش القول الذى يتفله الإمام وفقهاؤه فى المنابر فإن كان فى السودان بعد أن « أصبح الصبح » من يرى فى كل هذه الضلالات ما هو جدير بأن ينسب للإسلام فإن محنة الإسلام لكبرى

الفصل العاشر

الإسلام والاقتصاد

« إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولاينصر الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة »

(ابن تيمية)

الحقائق ... والأغاليط

لايكتمل الحديث عن الثورة الصحوية المدعاة إن لم يتطرق للاقتصاد ، فالعبث والتخبط لم يقفا فقط عند حد الدستور والقانون والقضاء ، بل شملا الاقتصاد أيضا بيد أن التخبط القانونى والدستورى والقضائى لايمس المواطن العادى مساً مباشراً إلا أن « نقمه » التخبط الاقتصادى تعم الجميع وقد أسمى « الصحويون » وإمامهم ذلك الاحتباط المدمر بالثورة الاقتصادية الإسلامية والمنهج الاقتصادى الإسلامى البديل ، أى البديل لما عرفه السودان من نظم ومناهج اقتصادية وكما انحصر التسريع الجرائى « الإسلامى » فى الحدود وقف « الصحويون » بالفلسفة والمناهج الاقتصادية عند الربا والزكاة ، وتعاطى الديات بحقتها وبنت لبونها ..

إن الاقتصاد كعلم بحت يعنى بدراسة السلوك الإنسانى كعلاقة بين غايات محددة ووسائل متنوعة لاستغلال موارد محدودة وقد ظل الصراع الفكرى بين فلاسفة السياسة والاقتصاد ، عبر التاريخ ، صراعا حول طبيعة هذه الغايات ، وملكية هذه الموارد وكيفية استغلالها وبطبيعته ووظيفته فإن الاقتصاد علم لايتعامل إلا بلغة واحدة هى لغة الحساب ، والحساب أو (علم العدد) ، كما يقول العرب ، علم حصر واختصار فالذى يتحدث عن الاقتصاد البديل عليه أن يتحدث عنه أولا كأهداف وغايات ثم كمناهج لتحقيق هذه الأهداف والغايات ، وأخيرا كرصد وحرص وحساب لكيف ستحقق هذه المناهج تلك الغايات فالعوغائية إن أجدت فى السياسة فلن تفيد فى علم يتعامل فيه الناس بالحقائق والأرقام

وكما رأينا فقد كان قصارى اجتهاد « الصحويين » فى القانون هو إضافة الحدود للقانون الوضعى ، كما كان قصارى اجتهادهم فى صياغة الدستور هو إضافة تعبيرات الشورى والولاية والبيعة للدستور الوضعى ولم يكن الاقتصاد بأحسن حالا معهم ولو كان هؤلاء القوم يملكون الحد الأدنى من الأمانة والتواضع

لقالوا بما يقبل كل إنجازات الإنسان في التقنين وصياغة الدساتير ما لم تتعارض هذه الإنجازات مع المبادئ الأصولية لمبادئ الروحية بيد أنهم كانوا يعرفون بأنهم لو قالوا بهذا لقال لهم الناس إذن ما الذي يميزكم عن غيركم ولهذا لجأوا للمراوغة وبحثوا للانتحال كما لجأ الأصوليون الإسلاميون على تأسيس إسلامي - حسب فهمهم للإسلام وهو فهم تحجر عند العصر العباسي

وبنفس القدر بدلا من أن يقول الصحويون إن هناك مبادئ هامة في الإسلام حول المال وحول حقوق الإنسان الأساسية وحول استغلال الثروة وأن يقولوا بأن أي نظام اقتصادي اشتراكي يتحقق من خلاله هذه المبادئ هو نظام يمت بنسب للإسلام أخذوا يبنون هذه الأنظمة الاقتصادية المتعارضة جنبا ويهرفون بالأعاليل والمغالطات حول نهج اقتصادي إسلامي متميز وهو في واقع الأمر المنهج الرأسمالي في صورته الاستغلالية العميقة التي تمتد إليه يد التسديد في إطار الدولة الحديثة وبحجة أن الذين يقولون بأن في مصادر الشريعة الأساسية (الكتاب والسنة) مبادئ هامة يقوم عليها التوجه الإسلامي في الاقتصاد وهذه المبادئ هي الإطار الذي يهدي المسلمين نحو التنمية إلا أن هذه المبادئ بطبيعتها لا يمكن أن تصبح مناهج تطبيقية لأن المناهج التطبيقية في الاقتصاد تتجدد بتجدد الواقع وتتطور بتطور حياة الإنسان وتتبدل بتبدل الحاجات فالمناهج السياسية والاقتصادية تباح لتجربة الإنسان ومعاناته عبر التاريخ. وتطور الفقه الإسلامي الجديد هو الأخذ بكل ما يحقق المصلحة منها إذا كان لا يتعارض مع قيم العليا أو لم يتعارض معها دون أن ينسب كذبا إلى الإسلام خاصة ولا أصل في الأشياء الإباحة وبحر عندما نقول لا ترتكب حراما لأنه يحدد ما يستكشف نفس الإنسان في عموم الطبيعة دون أن ترتكب معصية أو منكرا وكما نقول كانت مقاصد أن عند الاقتصاد هو الذي يدرس الجوهر الاقتصادية ويحلله ويحدد ويستخلص القوانين الاقتصادية التي تحكمها كقانون التراكم المتسع وقانون العرض والطلب وغيرها فهو يدرس ما هو كائن فعلا ولا علاقة له بالأخلاق والسياسة والمذاهب الدينية الاقتصادية. مفهوم السياسة يعتبر [illegible] الاقتصاد [illegible] يقيد سير [illegible] بمقدار ما يذهب دون أن [illegible] اقتصادي [illegible] إسلامي [illegible] فهناك فرق كبير بين الاقتصاد كعلم [illegible] وبين الاقتصاد [illegible] والاشتراكية أو الاشتراكية أو التوجه الاقتصادي [illegible] فهو [illegible] كل [illegible] يتحدث عن [illegible] الدينية

إسلامية في الاقتصاد فميدانها هو الغايات لا المناهج.

ولا بد من أن المبادئ [illegible] الموجهة من الإسلام مبادئ عظيمة لأنها تستر وهي [illegible] لتصفي [illegible] كما أن بعضها سرمدي لأن مبدأها هو التوحيد والتوحيد [illegible] من [illegible] والمؤسسات [illegible] الإسلامية فلا نعدو أن يكون غير [illegible] بمسلم المرجعية وقوة [illegible] الناس - إن صحت لزمانهم وفي واقع الأمر فإن الأحكام الاقتصادية في مجتمع الإسلام الأول أحكام محدودة محدودية النشاط الاقتصادي في تلك المرحلة

التاريخية فانشاط الاقتصادى الفردى محدود ، ونشاط الدولة محدود ، والموارد محدودة ، وأنماط الاستغلال محدودة ولم يعرف المجتمع الإسلامى الدراسات الاقتصادية الا فى فترة لاحقة عند تطور الدولة وتوسع التجارة وبروز مناشط متنوعة فى الإنتاج ، وظهور مجتمعات المدن بتنظيمها الطبقى وقد حملت كل هذه المظاهر العلماء والفقهاء للتصدى إليها وهم يستلهمون الشريعة من قبلهم ، فحرجوا على الناس بمؤلفاتهم عن الخراج (ابو يوسف ويحيى بن آدم) والأموال (القاسم بن سلام) وتكوين الثروة (ابن خلدون فى المقدمة) والنقود (الغزالى فى الإحياء وابن حزم فى المحلى) إلا ان كل هذه المؤلفات الزاخرة فى المعارف والاجتهاد لاتفيد ، الا من الناحية التاريخية للاستهداء بأسلوب كتابتها لعلماء فى المقاسات - اى مقايسة واقعهم على مبادىء الإسلام الاصولية لأنها لاتشكل نظاما اقتصاديا متكاملا ، أو منهجا شاملا يعالج به مشاكل المجتمع الإسلامى الراهن إذ أن هناك دوما تزاوجا بين المنهج والواقع التاريخى الذى يسبق عليه هذا المنهج .

إن المجتمع الذى نعيش فيه مجتمع مركب معقد تعقد الدولة القومية المركبة وتعقيد المجتمع الدولى المتشابك وفى مثل هذا المجتمع تتهم الحدود بين المسلم والكافر فى داخل الدولة الواحدة كما تتهم الحدود بين المسلم والملحد فى داخل هذا العالم المتشابك والحدود التى تعنى - حدود واضحة بانها الشرع وهو يفصل بين دار السلام ودار الحرب ويحدد الحقوق والواجبات فى دار الإسلام بين المسلمين والمعاهدين الذين يلوذون بحماهم ومع هذا فقد ارتضينا فى المجتمع المعاصر ان نتعايش مع هذا الواقع السياسى والاقتصادى فنقبل التعاون مع المشركين الملاحدة ، ونؤويهم فى ديارنا ، ونمنحهم فى ظل حمايتها الحصانات والامتيازات الدبلوماسية ، كما نقبل غير المسلمين فى ديار الإسلام لا كمعاهدين وذميين وانما كمواطنين لهم كامل الحقوق وعليهم كل الواجبات التى يتمتع بها او تفرض على المسلم وبعبارة اخرى فقد حملنا الواقع السياسى والاقتصادى المحلى والعالمى لتجاوز احكام شرعية ثابتة لم يشرعها الله وإنما شرعتها الاتفاقات الدولية الوضعية ، والحقائق السياسية التى لامحيص لنا عنها ومن الجانب الاخر فنحن ندرك او يفترض أننا ندرك ان اقتصاد هذا العالم تسيطر عليه مؤسسات ليس للمسلمين عليها من سلطان وإن دولا اتخذ بعضها أعضاء من دول الكفر والالحاد هدفه ، وان محصول هذا الإنتاج يتحكم فيه سواق لايملك المسلمون من أمرهم شيئا كما انه ندرك او يفترض ان حاجات الجدة فى المجتمع الداخلى لم تعد هى الحاجى من المعيشة كما وصفه ابن خلدون او هى القوت والمأوى كما عرفهما المجتمع الإسلامى التاريخى فالحاجى فى الحياة اليوم هو العمل والمأوى والقوت ، والصحة والتعليم الذى هو حق كالماء والهواء ومن هذه الحقوق لن نغفل بها الزكوات والصدقات وانما نعطى دورا **حاسما لولى الأمر (الدولة) فى توجيه الاقتصاد كله .**

ولايتم هذا التوجيه فى إطار الدولة العصرية المعقدة والعلاقات الدولية

المتشابكة إلا عبر أدوات لم تعرفها الدولة الإسلامية القديمة. هذه الأدوات هي وليد لجهد الإنسان في صراعه الطويل ضد الاستغلال في الدولة القومية وضد علاقات التبعية في المجتمع الدولي. ولم يهدف هذا الصراع إلا إلى خلق مجتمع فاضل وعدالة اجتماعية أوفر. وعالم أكثر استقرارا. وفي هذا الإطار برزت مؤسسات ومفاهيم جديدة مثل التخطيط المركزي، والسيطرة على وسائل الإنتاج أو على القمم الموجهة للاقتصاد، والضبط والتوازن بين الأسعار والأجور، والتحكم في انسياب المال. وتتراوح هذه الضوابط بين السيطرة الشاملة على الإنتاج ووسائله عند الاشتراكيين والسيطرة اللامباشرة عبر آلية السوق الحقيقية عند الرأسماليين. وعلى الصعيد الدولي برزت مفهومات جديدة (وهي جديدة حتى بحساب هذا العصر) تدعو إلى تحالف فقراء العالم ضد تطفف موازين التجارة الدولية لمصلحة الأغنياء، وتذهب في دعوتها للمطالبة بالقضاء على النظام الاقتصادي الدولي الراهن الذي يكرس علاقات التبعية بين هؤلاء الأغنياء والفقراء.

ويتجاور هذا التحالف بطبيعته الانقسام الديني. إذ أنه يجمع بين المسلم والماركسي والهندوكي والبوذي. من إن هؤلاء المجوس والملاحدة (الهند ويوغسلافيا مثلا) هم، كما أسلف القول، أكثر الدول حماسا لمحاربة الاستغلال الدولي في منظومة دول العالم الثالث من بعض الدول الإسلامية. وبهذا فقد تكون هاتان الدولتان أقرب إلى السودان المسلم في سعيه لإنهاء علاقات التبعية الموروثة من دولة مسلمة تلهث للانضمام إلى دول الشمال الصناعية مثل تركيا. وتبعا لهذا فإن الحديث إزاء هذا الواقع عن اقتصاد إسلامي جوهره هو الزكوات والربا وبضعة شعارات عن التكافل والتراحم ووحدة الأمة الإسلامية حديث يعكس جهلا فاضحا بمقومات الاقتصاد القومي وهيكل الاقتصاد الدولي على السواء.

مبادىء الإسلام والناموس الطبيعي:

ونعود للحديث عن المبادىء الاقتصادية الأصولية في الإسلام. لنقول بأن النظام الإسلامي لم يستهدف في جوانبه الاجتماعية إلا العدل والمساواة. ولم تكن هذه المساواة التي دعا لها الإسلام مفهوما هلاميا. وإنما كانت مساواة ذات بعد مصلحي اقتصادي واجتماعي قوامه هو نفر المجتمع من مجتمع استرقاق واستغلال إلى مجتمع تصبح فيه القيم والقصائد هي القيم الجماعية لا القيم الفردية القبلية. أما البعد الثاني فهو بعد روحي خلقي قوامه التقوى. «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا. إن أكرمكم عند الله أتقاكم» (الحجرات ١٣). وقد فقد كان من غريب حقا أن يتحدث «مع الصحوة فيقول بأن [illegible] (ص [illegible]) عندما [illegible] دعوة لم يكن عنده قصاد (الصيام ٢٤/ ٨:١) وكان الصحوي يرد على حديث منسوب للنبي الصادق المهدي يقول فيه بضرورة تحسين الاقتصاد قبل الحديث عن الحدود.

لقد بعد الدكتور طه حسين بحسه العميق إلى البعد الاقتصادي للرسالة

المحمدية عندما قال : « ان الاسلام انما جاء قبل كل شيء بقضيتين انتين ، اولاهما التوحيد وثانيتهما المساواة بين الناس وكان أعظم اعاظم قريش من النبي ودعوته انه كان يدعوهم الى هذه المساواة ولم يكن يفرق بين السيد والمسود ، ولا بين الحر والعبد ، ولا بين القوي والضعيف ولا بين الغني والفقير وانما كان يدعو الى ان يكون الناس جميعا كاسنان المشط لايمتاز بعضهم عن البعض ولايستعلي بعضهم على بعض وقد سخطت قريش اشد السخط وعنفه على النبي (ص) بما اظهر حتى لاكان اعتقد انه يوقد دعاها الى التوحيد دون ان يتعرض للنظامين الاجتماعي والاقتصادي ودون ان يسوي بين الحر والعبد ، وبين الغني والفقير وبين القوي والضعيف وقد يوم دعاهم النبي (ص) إلى التوحيد وحده دون أن يمس نظامهم الاقتصادي والاجتماعي لإجابته كثرتهم من غير مشقة وجهد (الفتنة الكبرى) .

هذه هي المفاهيم الاساسية والعامة المنطلقة التي بنى بها الاسلام ، المفاهيم والقيم التي تعني هي تلك التي تتناول المال والغنى والعدل ويشار المال يقول إن المال في الإسلام هو مال الله وتوهم من مال الله الذي اتاكم » (النور ٣٣) وقد استخلف الله ، فانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وانفقوا لهم اجر كبير » (الحديد ٧) بل ان الله تعالى لايرضى بهذا المال ان يحتبس او يدخر او يحصر تداوله في أيدي قلة من الاغنياء بل يريده متداولا لكل الناس مستثمروه في العمل الصالح كي لايكون دولة بين الاغنياء منكم (الحشر ٧) والمبدأ هنا مبدأ عام وان كانت هذه الآية تتحدث عن صدقة الله من غنائم على الرسول وآل القربى وقد يفهم الامام محمد عبده من هذه الآية بان الله تعالى يمنع الى ان مال كل واحد منكم هو ... استكم (الاغنياء) بكيفية لاتسمح ولاتسمح على ان يتداول منكم الامة لهذا ... وقد كان الاسلام اكثر ما كان يسود ... حكمه ... المال هو ... الاغنياء لا يحتسبون في ... يقول الرسول ... حتى ... الصدقة ويقول محكم التنزيل ... من الاخذ والرشد ... والفضة ولاينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم (التوبة ٣٤) وقد نزلت هذه الآية في هؤلاء ... معاوية ... حكمها لايتعلق ... بالاغنياء ...

ومن ناحية ثانية فان منكبة هذا المال ... على ... اخرى والمحمولة بخضع بضوابط ... حددها الاسلام ... هذا النهي عن الاستغلال والسرف يقول محكم التنزيل ولاتاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتاكلوا فريقا من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون (البقرة ١٨٨)

وتحض هذه الآية المسلمين على ألا ينفقوا مالهم في يكتسبوه بالباطل وعلى ألا يلقوا به للحكام كيما يعالوه وقد كان الإسلام أكثر ما يكون تعنيفا ضد السرف والسفه « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما » (النساء ٥) كما حسب التبذير عملا شيطانيا « وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا * إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا » (الإسراء ٢٦ ، ٢٧) كما حض القرآن الكثير من الآيات التي تحسب الترف والإسراف تمسكا في الضلالة ، تعنيفا في الهوى الذي يفضي بأهله إلى النار « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » (الإسراء ١٦) فالمال فتنة يبتلى بها الله الناس ليسارعوا إلى الخيرات ومادون ذلك فهم عنه محاسبون حتى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب إذا هم يجأرون « لا تجأروا اليوم إنكم منا لا تنصرون » (المؤمنون ٦٤ ، ٦٥) أو قوله تعالى « واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين » (هود ١١٦) أو قوله « لا تركضوا وارجعوا إلى ما أترفتم فيه ومساكنكم لعلكم تسألون » (الأنبياء ١٢) وتقول الآية أن الله يحيي الأنبياء والصديقين الذين هم يسر يحيون ويموتون كما نحن ويموت البشر إلا أنه يهلك المسرفين عقابا على سرفهم . وكذلك كل مسرف

أما العمل فإن الآيات التي تشير إليه هي أكثرها وردا في القرآن فقد وردت الكلمة ومشتقاتها مايربو على الثمانين وخمسين مرة (عمل ، عملت ، عملتم ، عملته ، عملوا ، أعمل ، تعمل ، تعملون ، نعمل ، نعمل ، يعملون ، أعمل ، أعملوا ، عملا ، عملك ، عملكم ، عمله ، عملهم ، عمل ، أعمال ، أعمالا ، عمالكم ، أعمالنا ، أعمالهم ، عامل ، عاملة ، عاملون ، لعاملين) فالإنسان مأمور بالعمل الصالح النافع ، والله ورسوله وعامة الناس شهداء على ذلك « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ، وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون » (التوبة ١٠٥) وقد نزلت الآية في المنافقين عن تولوا والذين مرضوا على النفاق يداورون به عجزهم وتواكلهم فقال لهم الله تعالى اعملوا ماشئتم فإن الله ورسوله والمؤمنون عليمون بما خفي وماظهر من أعمالكم ويحث الدين الناس على العمل النافع ، كل حسب قدرته في حدتهم وإلى مهنتهم وقد أورد البخاري وأحمد في مسنده عن رسول الله (ص) « إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة (شتلة) فإن استطاع أن يغرسها فليغرسها فله بذلك أجر » فالعمل النافع الذي يتحدث عنه الإسلام ليس هو الجهاد وحده وليس هو العبادة وحدها ، وإنما هو كل ما ينفع الناس ، سواء كان استعمارا للأرض أو إنفاق صالح للمال أو قضاء لحاجة مسلم ، بل إن بعض الأحاديث تقدم قضاء حاجات الناس على العبادة فقد أورد الحاكم عن رسول الله « لأن يمشي أحدكم مع أخيه في قضاء حاجته أفضل من أن يعتكف في مسجدي هذا شهرين » كما أورد الحاكم أيضا أن رسول الله (ص) قال لمن أراد الاعتكاف شكر الله « لأتقعن في مقام أحدكم في سبيل الله أفضل من صلاته في بيته ستين عاما » .

فالفساد الطارئ على العبادة يدل على العمل أو ناهيه عنه بل في واقع الأمر هناك

تكامل بينهما « ياأيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله » (الجمعة ٩) وقد بلغ تقديس الإسلام للعمل - والعمل هو عماد الإنتاج - حدا جعله يحسب الاستغراق فيه وتجويده بابا للمغفرة روت عائشة عن رسول الله « من أمسى كالا (متعبا) من عمل يده أمسى مغفورا له » وعن مسلم « إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه » والتجويد والإتقان في الأداء ضرب من الأمانة والإنسان مأمور بأداء الأمانات لأن خيانتها خيانة لله والرسول « يا أيها الذين آمنوا لاتخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون » (الإسراء ٣٤) ومع تأكيد الإسلام لجماعية الحقوق ، وحسن الظن بالله إلا أن الإسلام يفترض أن العمل النافع واجب على كل فرد فالإسلام ينهى عن الاتكال كما ينهى عن التواكل ، ويحض على الثقة بالله في ذات الوقت الذي يحث فيه على الاعتماد على النفس وقد ورد في الأثر أن جماعة من أهل اليمن وفدوا على عمر بن الخطاب فقال لهم « ماذا تصنعون ؟ قالوا « نتوكل على الله قال عمر « كذبتم إنما المتوكل رجل ألقى حبة في الأرض وتوكل على الله »

ونجيء من بعد إلى العدل فنقول إن الإشارة إلى العدل قد وردت عشرين مرة في القرآن (لاعدل ، تعدلوا ، تعدلون ، يعدلون ، اعدلوا ، عدل) وكما قلنا في أكثر من موقع فإن الشرع كله ماقام إلا لنشر ألوية العدل والمساواة . فالدعوة للاستغلال الصالح للمال ، والنهي عن السرف والتبذير فيه والإقدام في تأنيب من يأكلون بالباطل ، والحث على العمل النافع كل هذا يتجه نحو خلق مجتمع اقتصادي عادل بيد أن الإسلام لايقف عند هذه التوجيهات ، بل يمضي لوضع مبادىء هادية بينا تحدد احتياجات الإنسان الأساسية ويقول « إن لك ألا تجوع فيها ولاتعرى ، وأنك لا تظمؤ فيها ولاتضحى (طه ١١٨ ، ١١٩) ويفسر ابن كثير هذه الآية بقوله « إن الله « إنما قرن الجوع والعرى لأن الجوع ذل الباطن والعرى ذل الظاهر ونعمت وتضحى أيضا متقابلان لأن الظمأ حر الباطن وهو العطش والضحى حر الظاهر فهذه الضروريات هي احتياج أساسي لكل فرد في الأمة المسلمة ، تكفله له الأمة من مال الله الذي يستخلفه فيه على أن هذه الضروريات أمر مقدر بزمانه أو كما قال الشاطبي في (الموافقات) إنها « تختلف باختلاف الساعات والأحوال » .

ومن الجانب الآخر فإن هذه الضروريات التي يسميها بعض اقتصاد اليوم (basic needs) ليست بحاجة يطالب بها المسلم وإنما هي حق معلوم « وفي أموالهم حق للسائل والمحروم » (الذاريات ١٩) وتقع مسئولية لوفاء بهذا الحق المعلوم على كل الناس باعتبارها مسئولية جماعية لازمة « وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه إن أنتم إلا في ضلال مبين » (يس ٤٧) وقد ذهب الإسلام في آياته الأولى إلى حث الناس على التصدق بفضول مالهم « ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو ، كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون » (الآية ٢١٩ البقرة) وقد عرف السلف هذا اللون

من الصدقة بقوله « التصدق بالفضل فى أول الإسلام فرض . فإذا كان الرجل صاحب زرع أمسك قوت سنة وتصدق بالفضل وسحب بقية الزكاة »

بيد أن الزكاة ليست هى الحق الإسلامى الوحيد على المال فقد سئل الرسول (ص) إن كان فى المال حق غير الزكاة فتلا الآية « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » (البقرة ١٧٧) فالعمل الصالح ليس هو تحرى القبلة وإنما هو . بعد الإيمان إيتاء المال الذى يقدم به الإنسان فى وجوهه المشروعة وقد قدم إيتاء المال فى هذه الآية ، على الزكاة .

هذه هى المبادىء الهادية والتى يعتبر القول بأنها مبادىء سرمدية . لأنها توافق الناموس الطبيعى للعدالة بيد أن الذى يجعل منها أمرا ملزما للمسلم ليس هو . فحسب موافقتها لمبادىء العدل الطبيعى وإنما أيضا ارتباطها بالإيمان والتوحيد أى تكامل البعد الخلقى والبعد المصلحى مع البعد العقدى فالمسلم وقد هداه الله النجدين مخير فى ابتغاء طريقه بنفسه من بين خيارات شتى خيار بين طريق يحقق له مصلحة الدنيا كلها ولايحقق له شيئا من الآخرة وخيار يحقق له مصلحة الآخرة ولانصيب له من الدنيا . وخيار يحقق له خير دنياه وآخرته أما الذى يريد حرث الدنيا فينالها ولاسبيل له للآخرة ويصدق هذا على المال كما أشارت إليه الآيات العديدة التى استشهدت بها كما يصدق على العمر فتكامل البعد المصلحى مع البعد الخلقى فى العمل لايتحقق فقط بالاتقان والأمانة . والاعتماد على النفس . لأن كل هذه القيم مرغوبة فى ذاتها وإنما أيضا لأن العمل المسلم يتوجب عليه ابتغاء مرضاة الله فى كل مايعمل وفى حديث رواه النسائى وأبو داود « إن الله عز وجل لايقبل من العمل إلا ماكان خالصا وابتغى به وجهه ».

الاجتهاد المبدع .. والقدوة الحسنة :

فإن كانت تلك هى المبادىء الهادية وهذه هى الحوافز الخلقية التى تدفع الناس لاتباعها . فكيف كان تصور هذه المبادىء فى مجتمع الإسلام الأول . مجتمع المدينة ؟ وسنرى أنه حتى فى تلك المرحلة الأولى كان هناك تباين كبير فى تفسير هذه الآيات . ماتعلق منها بالملكية . أو تعلق باستغلال المال . أو إنفاق الحاجات الضرورية للإنسان كما سنرى أيضا أن قضية المسئولية الجماعية عن حقوق العباد لم تكن عملا فرديا تحكمه المبادرة الذاتية وإنما كانت تجىء عبر تدخل قصدى من جانب ولى الأمر بلغ فى بعض حالاته مصادرة أموال الأفراد لتحقيق

مصلحة الشمل هي مصلحة المجموعة. وقد وقع هذا في مجتمع يرتكز فيه التكافل على قدر كبير من الإرادة الذاتية ونوازع الفردي والاستقلال لوجدانه أكثر مما يقوم على الردع. وزاد من تعميق هذا النوازع الفردي عند الأفراد والاستقلال والسفه في ذلك المجتمع ما رآه الناس في سيرتهم الذين يجب الاقتداء من محاسبة النفس والأقربين قبل محاسبة الآخرين. كان هذا هو الحال في عهد الرسول وفي عهد الشيخين ثم عهد علي أكثر منه كان في عهد عثمان. ولكن سيف القول فيه الانحراف الذي وقع في عهد عثمان كان في سياسة الحرمان اقتصادياً بسبب ما عمر، ودفع أمين بيت المال عند الله بن الأرقم إلى الاستقالة. وحمل أحلة الصحابة على نقد الخليفة عثمان. كما قد يعصبا منهم إلى قتله. ولهذا قال ابن قرار صدره على بن أبي طالب بعد توليته كان هو رد كل مال أعطاه عثمان من بيت مال المسلمين دون وجه حق. وقال علي في هذا: إن في العدل سعة ومن ضاق عنه الحق فالجور أضيق. وكان علي منطقياً مع فلسفته التي لا تعتبر الفقر قدراً مقدوراً وإنما هو نتاج طبيعي للفساد والاستغلال. عمر قول علي: ما رأيت نعمة موفورة إلا وجنبها حق مضيع. ومن قوله: إن الله فرض على الأغنياء في أموالهم بقدر ما يكفي فقراءهم. ومن قوله: يجب على ما جاع فقير إلا بما شبع غني.

ومع كل هذا فإن عمر بن الخطاب قد برأ رفاقه من الراشدين في براءة اجتهاده. وفي غلظته على الترف والاستغلال وفي محاسبته نفسه. وعلينا تناول ثلاثة من أحكامه التي بلغ فيها شأواً بعيداً في الاجتهاد حتى عطل في واحد منها حدود الله. والغى في الثاني حكماً ثابتاً في كتاب الله. ودور في ثالث أمراً أصدره رسول الله. وفي كل هذه الحالات كان مبتغى عمر الفاروق هو العدالة الجامعة والتي من أجلها فرضت الحدود. وثبتت الأحكام. وجاءت السنة القولية والفعلية فقد صادر عمر مثلاً. أرضاً لبلال بن حارث لعجزه عن تعميرها. لأن الله قد استخلف الإنسان على الأرض لاستعمارها لا لحبسها والمتاجرة بها. قال عمر لبلال: انظر ما قويت عليه فأمسكه وباقي نقوه عني فدفعه إليه يقسمه بين المسلمين. فغضب بلال وقال: لا أفعل شيئاً أقطعنيه رسول الله (ص). فرد عليه عمر: والله لتفعلن. (الخراج ليحيى بن آدم). وما كان عمر ليصادر أرضاً أقطعها رسول الله إلا لأنه على مصلحة عامة المسلمين مما كان الرسول (ص) سيفعل لو كان حياً. ومن ناحية أخرى فإن عمر الذي أمر ابنه بلالاً بإخراج بحر ماله في النعم حتى لا تكون هناك شبهة في استغلاله سلطات الله يملك أن يصادر أرض **بلال بن حارث التي أقطعها رسول الله.**

كما خالف عمر ظاهر النص القرآني الثابت في قراءة حول الفيء (بفتح الفاء) وهو الغنيمة بلا قتال. ويسمى فيئاً لأن الله فاءه (أي حلبه) على المسلمين وأحكام الفيء في القرآن ثابتة حسبما نصت عليه سورة الحشر التي نزلت بعد غزوة بني النضير (الآيات ٦ إلى ١٠) وحسب هذه الآيات فإن الفيء لله وللرسول وذوي القربى واليتامى والمساكين. وقد ضيق إلى هؤلاء المهاجرين والذين

جاهدوا (الأنفال ٧٥) إلا أن عمر ، بحكمته الثاقبة ، رأى أن ليس من العدل قصر توزيع الفيء على أن محمد والمجاهدين من الأنصار والمهاجرين وذوى القربى واليتامى والمساكين بعد أن عمت الفتوحات و تسعت الأرض فخير الفيء لابد له من أن يشمل عامة فقراء المسلمين ومساكينهم في كل أرض دخلت في رحاب الإسلام كما رأى عمر أن تركز الثروة في يد أن محمد و المهاجرين والأنصار في المدينة يخلق تكريس الثروة صفتين من الناس الملاك والفقراء ولهذا قال عمر « والله لايفتح بعدى بلد يكون فيه كثير من (أى نفع) فيقسم عسى أن يكون كلا على المسلمين قدر قسمت أرض العراق بفتوحها (فلاحيها) وأرض الشام بفتوحها فما الذى يبغى لتسد به الثغور ومايكون بذريه للأرامل بهذا البلد وبغيره لقد أسرك الله الذين بدون من بعدكم شيء ولن الفتنه ليبقى الراعى بصنعاء نصيبه من هذا الفيء ما يرى بطنه » وعمر يدعو ظاهر النص لانه لايريد بثروات المسلمين التى اتسعت أن تصبح وقفا على سادات مكة والمدينة وإنما أرادها لفقراء الشام والعراق وأرادها للأجيال القادمة ، وأرادها للذرية والأرامل ، وأرادها حتى لفقراء المسلمين في المواقع النائية ، حتى وإن لم يطلبوها مثل رعاة صنعاء .

بيد أنا نشهد قمة الاجتهاد الراشد لعمر الفاروق كما نشهد مسلكه المثالى فى عام الرمادة ، وهو أمر نشير إليه خاصة لقرباه من الواقع الذى نعيش كان ذلك فى عام ١٧ من الهجرة حين احترقت الأرض وما عليها فإذا هبت الريح سفت رمادا فأسموه بعام الرمادة وسعى عمر ، فى البدء بمصادرة معايش الناس وهو يقول « لو لم أجد مايسعهم إلا أن أدخل على أهل كل بيت من يقاسمهم أنصاف بطونهم حتى يأتى الله بالحيا (المطر) فعلت ، فإنهم لن يهلكوا على أنصاف بطونهم كما كاتب كل ولاته فى الأمصار يقول « سلام عليك ، أما بعد افترانى هالكا ومن قبلى وتعيش أنت ومن قبلك ، فيا غوثاه يا غوثاه » فدعوه أمير المؤمنين هذه يوم أن قصم الجوع الناس دعوة للاعتماد على الذات قبل استجداء الصدقات بدأ عمر بأهل المدينة أولا ثم أتبعهم بالمسلمين فى كل الأمصار التى هى جزء من دولته ، فعندما يستشرى الغور والجوع فهناك مستوية أدبية وسياسية على الأقربين قبل الأبعدين وكان عمر ، بلا مراء ، يتمثل فى حكمه هذا سنن النبى الكريم الذى قال « إذا بات مسلم جائعا فلا مال لأحد » أو قال « أيما أهل عرصة أصبح فيهم أمرؤ جائعا برئت منهم ذمة الله ورسوله » رواه أحمد .

على أن الإمام لدى ذهب فى حكمه عن الرعية إلى حد الدخول عليهم فى بيوتهم وتضييق معيشتهم لابد له أن يكون على قدر كبير من الزهادة والطهر والقسوة مع النفس ، وكان هذا حال عمر ، بل إنه عصى خطوة أبعد فى ضبط النفس حتى يقتدى به الآخرون ، منع عمر نفسه وآل بيته من أكل اللحم و لسمن إلى أن تنتهى المجاعة ، وكان يقول « كيف يعنينى شأن الرعية إذا لم يمسنى مايمسهم » وذهب فى هذه القسوة على النفس والأقربين إلى حد منع الطفل من أبنائه من أن يسلك مسلكا قد يرى فيه الناس مايجانب عليه أبوه فقد رأى عمر

ابنه الطفل محمدا وهو يأكل تطبيحا فانتزعه من يده وقال : بخ بخ يا ابن أمير المؤمنين تأكل الفاكهة وأمة محمد هزلى ... وكان عمر الفاروق يمسلكه هذا يتمثل زهادة الرسول الكريم . فقد جاء في السيرة أن محمدا وآل محمد كانوا أحرص من يتسع إذا شبع الناس وأول من يجوع إذا جاعوا . وعن الذى أوجع قلب أم المؤمنين عائشة حتى فاضت دموعها هو ما رأته من انحراف بين المسلمين عن سنة نبيهم ولم تمض بضع سنوات من رحيله . قالت عائشة : « يأتى على آل الرجل منكم يأكل من ألوان الطعام حتى يلتمس دواء يمرئه . فذكرت نبيكم (ص) فداك الذى أبكانى ، خرج من الدنيا ولم يملأ بطنه في يوم من طعامين . فكان إذا شبع من التمر لم يشبع من الخبز ، وإذا شبع من الخبز لم يشبع من التمر » .

لقد كانت فلسفة ابن الخطاب في الحكم تقوم على إدراك واع لواجب ولى الأمر نحو الله ونحو الرعية . فعمر هو القائل : « إن الله سيستخلفنا على عباده ليسد جوعتهم ، ويوفر لهم حرفتهم فإن لم نفعل فلا نأتيه لنا عليهم » . فواجب ولى الأمر في بساطة ، هو تحقيق العدل الشامل . وطاعة الناس لحكامهم ترتبط ارتباطا مباشرا بقدرته على أداء هذا الواجب . كما أن اجتهاد عمر كان يقوم على افتراض مفاده إن الله تعالى لايريد ممن استخلفهم على العباد أن يحملوا الناس على حكم من الأحكام يجهض المعنى الحقيقى لهذه الأحكام والزواجر والنواهى . ولهذا فلم يجد عمر غضاضة في أن يعطل حدا من حدود الله هو حد السرقة طول عام الرمادة ، تماما كما ألغى الفيء لآل محمد وصحب الرسول بالرغم من معارضة كبار الصحابة له باستثناء ابنه عبد الله وإمام العادلين على بن أبى طالب .

العدل قوام كل شيء :

بعد هذه الإشارة للمبادىء الأصولية القيمية التى يستهدى بها الاقتصاد الإسلامى ولنماذج من التجارب التاريخية في العهد الأول الزاهر نتجه إلى الإشارة إلى بعض الاجتهادات الفقهية لترجمة هذه المبادىء حسب تبدل الأعيان والأحوال . والمبادىء التى نقف عندها هى العدل والمسئولية الجماعية ودور السلطة الأميرية (ولى الأمر) في تحقيقها . وسنرى من بعض هذه الاجتهادات كيف أن بعض الفقهاء قد خرجوا في بعض أحكامهم عن ماجاءت به السنة القولية وهم يعودون إلى مبادىء الإسلام الأصولية حول العدل . فالإمام ابن حزم ، استلهاما من أحكام عمر في الفيء وفي مصادرة الأرض التى لايستعمرها صاحبها ذهب للقول بأن « الأرض لمن يفلحها » . كما ذهب في تأكيده للمسئولية الجماعية للقول بأن ترك الرجل يموت جوعا هو لون من القتل . ويقول الإمام « إذا مات رجل جائعا في بلد اعتبر أهله قتلة وأخذت منهم دية القتيل » (المحلى)

وبجانب ابن حزم فإن من الفقهاء الذين أولوا القضايا الاقتصادية اهتماما كبيرا في مؤلفاتهم الإمام ابن تيمية . وقد تناول المستشرق الفرنسى هنرى لاكوست

الأفكار الاجتماعية والاقتصادية لابن تيمية تناولا بارعا اعتمادا على فتاواه وكتابه عن الحسبة وإن كان لنا أن نصنف الإمام بين رجال المدارس الاقتصادية المختلفة لقلنا عنه بلغة اليوم إنه من دعاة الاقتصاد الحر . إلا أن ابن تيمية لايرى أن هذه الحرية حرية مطلقة فابن تيمية ، مثلا ، لايؤيد التسعير عملا بحديث الرسول « إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم أو مال » ، رواه الترمذي وأبوداود وقد اتفق جمهور الفقهاء في النهي عن التسعير إلا مالكا الذي قال بفرضه على القصابين ومع هذا فقد أجاز ابن تيمية التسعير في حالات الحصر ، أي الاحتكار وهو يقول « كل ما احتاج إليه الناس عامة فالحق فيه لله » وقد سار سيرة الإمام ابن تيمية تلميذه ابن القيم فقال إن كانت مصلحة الناس لاتتم إلا بالتسعير سعر لهم تسعير عدل لاوكس ولا شطط (الطرق الحكمية)

ولاشك في أن قضية التسعير لاتفهم إلا في إطارها الحقيقي الا وهو محاربة الاستغلال والحد من الاحتكار ورعاية مصالح الفقراء ، فالتنظيم الاقتصادي كما أسلفنا القول جهد متكامل فبالرغم من حديث الرسول (ص) حول التسعير خرج ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في حكمهما عن ذلك الحديث وهما يستهديان بجوهر الدين والتوجه العام لأحاديث الرسول التي تنهى عن الاستغلال في الأموال وعلى سبيل المثال فقد كان ابن تيمية ، مع انحيازه لفلسفة الاقتصاد الحر ، أشد مايكون قسوة على السماسرة استهداء بحديث الرسول الكريم « لايبع لحاضر لباد ، دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض » والحاضر هو البائع الحضري يتصدى للبادي (المورد من البادية) ليبتاع منه السلعة بثمن بخس ثم يبيعها بربح مبهظ لأهل المدينة وكان الرسول (ص) يرسل من يمنع أهل البادية من البيع للسماسرة حتى يحطوا رحالهم في سوق البقيع كما كان ينهى عن تلقي الركبان يحملون السلع من البادية للمدينة فيغبنونهم في الشراء ويضرون عامة الناس برفع السعر وينهى الرسول أيضا عن المناجشة أي المزايدة ممن يرفع السعر وهو لايريد الشراء وفي حديث رواه البخاري « الناجش آكل ربا خائن ، وهو خداع باطل لايحل »

هذه لمحات من المبادىء الأصولية في الكتاب والسنة ومن التجارب التاريخية في مجتمع الإسلام المحدود ، ومن اجتهاد فقهاء الفقهاء في استنباط الأحكام والمبادىء التي تتحدث عنها مبادىء تقدس العمل ، وتحث على الإنتاج باعتباره عصب الاقتصاد ، وتجعل المال حقا لله ، وتنهى عن الاستئثار به ، وتحسب السفه في إنفاقه عملا لايقدم عليه إلا أعوان الشيطان ، وتقضي بأن أول وجوه إنفاق المال هو الوفاء بحاجات الإنسان الضرورية ، وتلزم الناس إلزاما أخلاقيا بتوفير هذه الحاجات ، وتنهى عن الاستغلال في كل مظاهره كان ذلك بالربا أو السمسرة الطفيلية أو الكسب الحرام أما التجارب التاريخية فهي تجارب تتوجها القدوة ، لأن التزام عامة الناس بتلك المبادىء التي أوضحنا لايتم إلا أن صدق دعاتها

وحماتها من ولياء الأمر في العمل بها وتطبيقها على خاصة نفسهم وهي أيضا تحارب ذهب فيها ولي الأمر تحقيق لأحكام الدين الجوهرية ، الى اسقاط الحدود عند الضرورة ، والحرمان من ملكية المال حتى ذلك الذي قطعه الرسول أو قال به كتاب الله بعض الناس ثم جاء من بعد أحيانا فقالوا بمنع الاحتكار وحبس بعضهم موت الناس جوعا بين المحتكرين قتلا بستلزم الحد ويحاول بعض آخر بين الرسول فقال بالتسعير ان كان فيه مصلحة للعباد وكان هؤلاء المجتهدون رجالا يملكون الحدس الديني الصادق والحس الاجتماعي الواعي والفهم الإنساني المستنير وقد حدد هذا الفهم الامام العظيم ابن تيمية بقول بان الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة « إن امور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في انواع من الإثم أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم يشترك في إثم ، ولهذا قيل ان الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا تقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة ويقال الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام وقد قال الرسول (ص) ليس ذنب أسرع عقوبة من البغي وقلة الرحم فالباغي يصرع في الدنيا وإن كان مغفورا مرحوما في الآخرة . وذلك ان العدل نظام كل شيء فإن أمر الدنيا بعدل قامت وإن لم يقم بصاحبها من الآخرة خلاق ومتى لم يقم بعدل لم تدم وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة

دولة القرامطة ... وعام المسغبة :

وما أبعد البون بين هذا الفهم المستنير الواعي عند مجتهدي ظهر الإسلام وبين فهم مجتهدي القرن الخامس عشر الهجري ممن يصفون بين خلاص الإنسان المسلم يجيء برفع شعار « الإسلامية » بالرغم من كل ما يحيط بالناس من إثم وبغي وعدوان أو يظنون ان بدء الاقتصاد العادل لا يتم إلا عندما تسير مخططاته إلى غفيدة الامة مع كل ما يصحب هذه المخططات من تخبط في الأولويات وفساد التنسيق إن تجربة السودان بين عهد « الصحوة » عهد الجوع والمسغبة ، وتفصح عن كل ما في هذه الدعاوى من ضلال وبهتان وجهل ، ويفصح عن هذا الضلال ما عاشه الناس من تجربة ، ويكشف عن ذلك البهتان مسلك الحاكمين والدعاة وهو مسلك نقيسه بمعايير هم واضعوها ، فدعوى الإسلاميين بالامس - بل دعواهم اليوم - هي إنهم يسعون إلى اقامة مجتمع المدينة لصورة في السودان اما الجهل فعلينا نجد الشواهد عليه فيما جرى به علينا « الصحويون » من مؤسسات للحكم لتدار بها دولة قومية تجمع بين المسلم وغير المسلم ، ومن مناهج للاقتصاد لتدير بها اقتصادا تشعبت علائقه الدولية ، وطرأت على حياة المنتفعين به متغيرات في أنماط العيش وألوان الطموح ومعايير التقدم الاجتماعي بل هي دولة كانت ومازالت ترهق أهلها الكروب وتنقص مصاحبهم الفوادح

ولاريب في ان عهد « الصحوة » ذاك كان فرصة العمر « للإسلاميين » لكنهم بقيموا فيها مجتمعهم المثالي . ولاجال انهم سيجدون فرصة اكثر مواتاة من تلك فقد أسهم « الاسلاميون » في إعداد مشروع دستوره النموذجي وتركوا تشريعاته التي قلبت النظام القانوني رأسا على عقب . واسسوا فيه ما اسموه بالمؤسسات الاقتصادية الاسلامية . واتيحت لهم كل منابره للتبشير بافكارهم ورؤاهم حول الإسلام فكانت كلها دفاعا عن الامة . والدستور المعدل . والقوانين الجزائية والمصارف الاسلامية . باعتبارها النموذج الإسلامي الجدير الصالح فهذه هي مقولاتهم في مجلس الشعب حيث أبدوا تعديلات الدستور . وفي منابر الإعلام حيث افاضوا في الدفاع عن القوانين الاستثمارية وفي أروقة السياسة حيث ان نوا كل داعية إسلامي صادق وصف الذي كان يدور بالاتباع بانه مارق او زنديق او مرتد بل ان بعضا منهم قد ذهب للحديث عن تلك التجربة كنموذج حضاري يستهدي به المسلمون في كل اصقاع الارض ولم يقف القوم عند هذا بل حشدوا من هل الأرض قاطبة جمعا غفيرا ممن حسبوهم بجبارهم . العلماء الثقاة حتى يعرضوا امامهم رؤاهم حول الإسلام المتجدد ويشهدوهم على تجاربهم النموذجية التي سيقيمون بها مملكة الله في الارض . وقد قرن كل حرف قالوا به في ذلك المجمع الحافل قرآنا ما ادلوا به عن السياسة وعن الاقتصاد . وعن الاجتماع وعن القانون وبهذا نستطيع ان نقول بانا قد بلوت القوم بلوى خبير وسنصدر حكمنا عليهم على ضوء هذه الخبرة ولاجال ان رجلا يملك الحد الأدنى من الامانة الفكرية يملك ان يبسط شيئا واحدا من ذلك الذي كان يشهده السودان إلى مدينة الرسول وعلة كان إلى دولة القرامطة اقرب

وقد اراد القدر الساخر ان يطل فجر الصحوة الكاذب على اهل السودان في وقت هم اشد ما يكونون فيه ضيقا . وفقرا وشقاء حتى كاد الناس يظنون أن غضب الله قد حاق بهم ففي قرن على كرم الله وجهه [illegible] غضب الله على أمة غلب شعارها وعم عنفها شرارها وكانت تلك الفترة هي اكثر فترات حكم الاستعمار بغيا وفسادا ففي مدة تجاوز المؤسسات واستفحل الفروق وتخاصمه [illegible] ابناء [illegible] والحد [illegible] في [illegible] كما كانت يصب في [illegible] [illegible] من كل شاب من شباب الجنوب من تقسيم في التاريخ ثم لاتسط عليه بدر الدين [illegible] لاحيدث [illegible] للعمل [illegible] بعد هذا من يستغرب [illegible] من المتحدثين [illegible] بالخصوص [illegible] كل [illegible] يستغرب

وادرك هو السودان - عبيد [illegible] ان [illegible] وتحدث [illegible] اما [illegible] الجلالة [illegible] سقيت به الرعية وسقى هو [illegible] الامة [illegible] البيعة [illegible] يتحسب يرود السودان بلا [illegible] واحد [illegible] الامة والبيعة تلك تمت صفقات البيع الحرام الذي كل يحوي به [illegible] لاهل السودان فبيعه أعلنه الى سوق البيع القومية [illegible] ويحول [illegible] الافراد في باريس وفي عهد الإمامة والبيعة تلك تمت صفقة الفلاتة وبيت بيعها البخس . هذه

لإزالة المسغبة في شرق السودان وغربه . وإنما ذهب لحسابات بعض أولياء الأمر في دولة « المدينة » الظالم أهلها .

وعلينا نترك حديث الفساد كما نترك الحديث عن سوء التدبير لنتناول مسلك الإمام الذي بايعه « الصحويون » ومسلك دعاته وهداته في عام المسغبة ذلك عام الرمادة في السودان وسنتناول إحداث ذلك العام وبصرنا مشدود إلى عمر لكيما نقارن بين موقف وموقف . وبين أمير وأمير . وبين صاحب وصاحب أو ليس مثلنا الأعلى الذي نتطلع إليه هو صحابة الرسول ؟ أو لست مدينتنا الفاضلة التي ننتمي هي مدينة الرسول ؟ بدأ « الإمام » يومذاك بالتستر على الجوع والمسغبة فأنكرها على لسانه ولسان وزرائه في الوقت الذي كان يهلك فيه الناس بالألوف وشارك في هذا التستر الدعاة والفقهاء الذين كانوا يحوبون الأصقاع يحدثون الناس عن النعمة التي إفاء الله على أهل السودان لتطبيقهم شرع الله . فشرع الله في عرفهم هو القطع والصلب من خلاف ولم يذكر واحد من هؤلاء العلماء أن من شرع الله أيضا ألا يتصور المسلم جوعا ومن حوله المتخمون ولهذا فلم يمر واحد من هؤلاء الفقهاء ليقول للناس ، كما قال ابن حزم « أنتم قتلة تتوجب عليكم دية الميت » كما لم يمر منهم واحد ليقول مثل ابن تيمية بأن الله لاينصر دولة الإسلام هذه مع ظلمها لأن الله ينصر العدل مع الكفر . ولاينصر الظلم مع الإسلام بكل أئمته ووعاظه ومن المحزن حقا أن الرجل الذي قال هذا من أهل السودان ، وهو يستشهد بابن تيمية على وجه التحديد ، إقبيد محصورا إلى السجن ، وتراوح موقف « الصحويين » منه بين الشماتة والإتهام بالزندقة

ثم ماذا فعل « الإسلاميون » بعد ؟ ما الذي فعله من ملك المال الوفير منهم ومن كان يأكل حتى يتخم ثم يبحث عن دواء يمرئه ؟ لقد تركوا الجمعين « ساحة الوغى » لأهل الكفر . وعبدة الطاغوت تركوها لجماعة اللوبيين وللصليب الأحمر ولأكسفام . كما تركوها لربحان ، وكول ، وتاتشر وكراكسي ولتنصروا مليا في هذه الأسماء فلم يبهد واحد منهم كما بهد عمر يدعو للإعتماد على النفس أولا ويقول لأهله واعوناه . واعوناه وكيف يفعلون هذا وقد كانوا في شغل شاغل يحدثون الناس من فوق منابر المساجد عن إنتصار شرع الله . وكأن شرع الله هذا قد وقف عند قطع يد لمعور السارق . وجلد الفتاة المسرحة (حسب فهمهم للتبرج) وظن « الإسلاميون » وفقهاؤهم أنهم يحققون بفعلوانهم تلك التلوث الاجتماعي في السودان ولو أمعن هؤلاء النظر في التاريخ لأدركوا أن أكبر تلوث عرفته البشرية هو الفقر والفاقة . مدعاة كل فسوق وموبقة كما لم يشهد واحدا من « الاقتصاديين الإسلاميين » ممن كانوا يحدثون عن منهج الإسلام الاقتصادي البديل إنتصب خطيبا ليذكر الناس بقول الرسول (ص) « أن امرأ مسلم جائعا فلا مال لأحد » أو بقوله « بما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائع برئت منهم ذمة الله ورسوله » . فهذا فيض وجه آخر من وجوه شرع الله بل هذا هو أساس شرع الله قبل القطع الذي عطله عمر عام الجوع

وليت الأمر وقف عند العجز الفكرى ، فحساب هذا العجز الفكرى كان هناك قصور أخلاقى بمعايير الإسلام لابمعايير دول الطاغوت . ففى الوقت الذى كان فيه أهل السودان يتصورون جوعا ويبقون كالشياه كان الإسلاميون غارقين فى حلل الإبتهاج بعودة الإسلام الى أهل السودان ، وحسب علمنا فإن الإسلام لم يترك السودان ، يوما وإنما رفض أهله روى المهووسين للإسلام كان الاخوة غارقين فى مهرجانات النصر فى المؤتمر الإسلامى العالمى وفى افتتاح مسجد النيلين وهم ينحرون فى مشتاتهم الذبائح كما كان يفعل اهل الجاهلية

نحن فى المسناة ندعو الحفلى *** لاترى الأدب فينا ينفر

وتجمع الادنون يومذاك من كل صقع فى العالم الإسلامى ليزلزلوا المنابر ويبشروا اهل السودان بنعمة الله عليهم وليشيدوا بحكم « إمامه » وعلم « صحبه » ثم توجهوا من بعد ليولم لهم بما ذبح ونحر ، وبفاكهة طازجه حملتها الطائرات من الجانب الاخر من بحر القلزم (البحر الأحمر) فأكلوا هنيئا وشربوا مريئا وتحشأوا حامدين شاكرين . ولاتحسب أن واحدا منهم قد ذكر فى تلك الساعة مايستحق الذكر من سيرة عمر بن الخطاب . فلكل مقام مقال . لاتحسبهم ذكروا مقولة عمر لابنه الطفل محمد وهو ينتزع الفاكهة من يده « أو تأكل الفاكهة وأمة محمد هزلى » ولاتحال أن آل ابن الخطاب قد استوردوا تلك الفاكهة النجسة من أرض الشام فى رحلة الصيف ، وإنما تكاد تجزم بأنها قد جلبت من سوق النفيع ولسنا من علاة الدعاة للتطهرية بل إنه ماكان ليعنينا كثيرا إن كان من بين الموسرين فى أهل السودان من يأكل حتى يتجشأ وأمة محمد أمامه هزلى فمثل هذا الرجل قاصر بمعايير الوطنية وقاصر بمعايير الأخلاق الإنسانية بيد أن الرجل الذى يجترىء على الحق ويقول بأنه يريد أن ينشىء دولة فى السودان كدولة الرسول فى المدينة يحدد بنفسه مقاييس صارمة للحكم عليه تلك المقاييس هى مقاييس الرسول المعصوم ، وهى مقاييس إمام الطاهرين الصديق أبى بكر ، وهى مقاييس عمر الذى قال لشيخه أبى بكر « رحمك الله لقد أتعبت من جاء بعدك » وكان عمر صادقا فى مقولته ولهذا فقد استنكف أن يأكل إبنه الطفل أجنس ألوان الفاكهة و مة محمد تهلك من الجوع . ولاشك فى أن الفاروق كان يعرف أنه يتوجاه الناس من أمتهم الذين يقتدى بهم فى دولة المدينة ، فنفى لنفسه ولابنه حتى أندر اليسير الذى لايغنى من جوع . فأين من كل هذا فدوننا فى دوله « المدينه الطاهر أهلها » مدينة الجوعى اللاذين تحمى الأمريكان والطليان والألمان والبريطان والذين يسميهم بعض أهلنا بالسلف الصالح فعند ولاة الأمر كفى أهل السودان من الإسلام أسمه ورسمه وكفاهم من أحكامه قصعه وبتره وكفاهم من اقتصاده مصارف إسلاميه تتورم مرابحتها ومزارعتها جيوب القلة .

ونسهد للحق بأن هذه لم تكن بحطينة « الإسلاميين » وحدهم .. فكم كان يقلقنى ما يرويه لى رجال الإعلام العائدون من السودان ، وكم كان يعذبنى مايرويه مسئولو المنظمات الدولية والإقليمية عن التناقض المريع الذى يشهدونه فى

سودان دارفور وسودان الخرطوم من الذي يشهدونه في الموبلج على مرمى حجر من العاصمة ودال الذي يعايشون في العاصمة فمحدثي الأوروبي عاجز كل العجز ، بمنطقه العقلاني ، عن أن يفهم مظاهر التكرم الحاتمي والولائم الدسمة التي يقام بها في المدينة بجانب أشباح الموت التي يراها جارح المدينة . كما كان عاجزا كل العجز عن مشاهدة ذوي الشعور السفراء والعيون الزرقاء في مخيمات الغرب والشرق يهددون من الام المرض ، ويسارعون لإعانة الطفل الذي يحتضر بين يدي امه في نفس الوقت الذي يشهدون فيه الألوف من رصفاء هؤلاء يهيمون في طرقات الخرطوم بغير هدى .

وعندما نقول هذا لا نريد أن نظلم المئات من ابناء هذه المناطق الذين خرجوا طواعية يودون واجب المواطنة إلا أننا نقول بأن الكارثة بحجمها وطبيعتها كانت خليقة بأن تهز الضمير الوطني أكثر بكثير مما هزت الضمير العالمي كان خليقة بها أن تستجدي روح التكافل عند الإسلاميين . كما تحفز الاحساس الديني او واجب المواساة عند كل قادر من أهل السودان القادر بماله والقادر بعلمه والقادر بمهنته بيد أن أغلب هؤلاء القادرين كانوا في شغل شاغل ملأ عليهم نفوسهم ، فبعضهم قد شغلته « الصحوة » وبعضهم قد شغلته الطفرة الانمائية ، وبعضهم الآخر شغله الانحياز إلى جانب المستضعفين وكل هذه الاعذار مواقف لا تشك في صدق بعضها بل نعرف صدق بعضها لا بل الفضيحة الكبرى في أن أصحاب المواقف هذه كانوا ذاهلين كل الذهول عن حقيقة موضوعية ساطعة إسمها الترابط المنطقي بين الموقف ومنهجه فالنمط العقلي في التفكير ينتجه نمط اجتماعي في السلوك ان علاج الموقف يترتب عليه دوما نتائج ، والتلويح بترتب عليها دوما منهج سلوكي معين ، والمناهج السلوكية يصححها دوما اداء معين والاداء المعين لابد له من تفكير بصورة منهجية في الموقف المتمثل بحاجة الناس وبدون هذا فلا يعني تدافع الانفعالات الذاتية نريد أن نستشرف بهم مستقبلا افضل هو عين كل حار من فكري نظري وبهذا قمنا عجب وربما نستمع بتصديق الدكتور عبد الواحد عبد الله بمنطقة بوسكو وهذا يروي لي تجربته المدهشة في مدينة القصارف حيث ذهب يتفقد فيه في ابعاد المقصر وفي الأخ عبد الواحد كيف انه كان يروي قصة تعرف به بعض كتابته ثم ان تنهب الجملاء حتى رفع الاستاذ يديه الى السماء ضارعا من المقصر ، يتباركون الدعاء له بكيف نسيه نعمة العافية على الرغم من انه ضاع لعاس بدأ من جراء عملية جراحية خرجت به والرئيس ربما هذا الذي يستأنف هو المقصد في العافية هو جلف سرائل وصدقه للمعرى والقصارف هذه في المدينة التي كان يفر من صوب جنبه الفلاسفة عبور عسلس دال نيوم في تسفرون الخرطوم إلا أن رجال القصارف ، هو بعد صدحه مابعد تعيس ريف ، وهو لاسم الذي يطلقه بعض اهل السودان على تعويه دمريته العقلية وهم في بعده بلد الهوة التي تفصل بين اهل المدينة و لأجرير كما تفصل بين تجار الشعارات والمكروبين .

ولكيلا نظلم أحدا نقول أيضا بأن الخرطوم قد عرفت أيضا أولئك الذين حملتهم النخوة على التسابق إلى أطراف المدينة ينقلون المطعومات إلى الجوعى المتكدسين فى المخيمات إلا أن الظن بأن هذا هو البديل لما أسميناه بالمسئولية المدنية ظن فاسد ، لأن الدولة العصرية لاتدار بالمبادرات الفردية فتحت رايات هذه الدولة هناك واجبات محددة هى واجبات المواطنة . وهناك مسئوليات مرسومة لكل فرد بموجب هذه المواطنة . وهناك مؤسسات اقامها الناس وأولوها الطاعة لتحمى ديارهم ، وتشبع جوعاهم ، وتأوى مشردهم وتعمل هذه المؤسسات بموجب نظم معروفة ، وقوانين ملزمة ، ووسائل محددة لتنفيذ هذه القوانين ومع هذا فإن المسلم بصورة عامة ، والداعية الإسلامى بصورة خاصة ، يؤدى واجبه الاجتماعى ذلك هذا وفق قانونين قانون وضعى تواضا عليه الناس وارتضوه ، وقانون سماوى اخلاقى يلزمه بابتغاء وجه الله فى كل مايفعل

●●●

ولهذا فعندما يجيئنا « الإسلاميون » بخرة يسيرون الشاحنات ، ويبعثون بالرجال والنساء وفى يد الواحد منهم ركيبة من المطعومات ، وفى يده الأخرى بطاقة تسجيل للإنتخابات ، وتحت كمه مصحف يؤدى الناس عليه قسم الموالاة إن لم يكن الولاء للتنظيمات « الإسلامية » يفضحون أنفسهم فضحا مبينا فالتكافل الإسلامى الذى كان ينشده الناس هو التكافل الذى جعل عمرا يقتنع وال بيته من السمن واللحم ولهذا استطاع أن يدخل على أهل كل بيت من يقاسمهم نصف عيشهم وماأظن أننا قد رأينا شيئا من هذا فى عهد « المدينة الظالم أهلها » ، بل شهدنا بدلا منه العنى منهم برداد غنى « غير ربوى » كما شهدنا مظاهر البذخ السفيه فى المهرجانات « الإسلامية » ومسلمو السودان يتضورون جوعا وفى واقع الأمر فإن الذى أخذ يصنعه « الإسلاميون » قبيل الانتخابات ماهو إلا المن و الأذى الذى عناه القرآن « ياأيها الذين آمنوا لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس ولايؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شىء مماكسبوا والله لايهدى القوم الكافرين ومثل الذين ينفقون أموالهم إبتغاء مرضاة الله وتثبيتا من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين ، فإن لم يصبها وابل فطل » (البقرة ٢٦٤ ـ ٢٦٥) فالصدقة الطيبة هى التى تنفق بلا رياء ولامن كما فعل عنتر وهو يجهز جيش العسرة لا العطاء الزائف الذى يترجى منه أصحابه عائدا فى العاجلة ، كان ذلك العائد إيحاء للموكب فى الطرقات أو حشدا للناخبين فى صناديق الاقتراع وكل هذا حرام الذنب . فمن أراده فله أما القول بأن هذا المعروف المؤذى هو عمل فى سبيل الله فما أكذبه من قول وماأصدقك ربى تعالى وأنت القائل « لن ينال الله لحومها ولادماؤها ولكن يناله التقوى منكم ، كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ماهداكم وبشر المحسنين » (الحج ٣٧) فالله غنى عن مثل هذا الجود . وأهل السودان أغنياء عن مثل هذا المن والأذى

كانت هذه هي الصورة الدكنة لسودان الصحوة في عام الرمادة فلنترك وقائع ذلك العام المأساوى لنأتى إلى إجتهاد الصحويين حول الاقتصاد « الإسلامى » بعد أن أدانوا الاقتصاد الوضعى ، مناهج ، وقوانين ومؤسسات ولاشك فى أن البديل للمناهج والقوانين والمؤسسات الاقتصادية الفاسدة هو المناهج ، والقوانين والمؤسسات الصالحة ، فلن يفيد التحايل بإضافة نعت الإسلامية إلى المناهج الوضعية المتعارفة وسنرى كيف أن ظاهرة الرمزيات الإسلامية هذه قد طغت حتى على الاقتصاد وأول ماتبدأ به هو الورقة التى قدمها « الإسلاميون » إلى المؤتمر الإسلامى وشارك فى إعدادها الدكتور أحمد إبراهيم الترابى والدكتور عابدين سلامة وقد إستوقفنا فى تلك الورقة الاقتصادية ماجاء فى مقدمتها « إن الخطط الاقتصادية التى سارت عليها البلاد منذ الاستقلال لم تشر إلى عقيدة الأمة فلم تنل إحترام الفرد ولم تمكن الدولة من تعبئة الموارد اللازمة لهذه الخطط ولم تتوافر الامانة فى الإدارة - وكل ذلك - وغيره أدى الى تدهور ملموس » .

ونقول بأن فشل الخطط الاقتصادية أو بالأحرى تعثرها فى السودان لم يكن « لكل هذا » وإنما « لغيره » وكل هذا ، فى نعة الاقتصاديين « الصحويين » تشير إلى أن الخطط لم تشر الى عقيدة الامة ولاندرى كيف يمكن أن يكون مثل هذا الحكم الغريب حكما علميا . فالصحويون « لايقولون بأن خطط التنمية قد فشلت أو تعثرت لفساد فى الأولويات أو سوء فى الإدارة ، أو تخبط سياسى فى صنع القرار ، أو عجز عن إستغلال الموارد إستغلالا حسنا ، أو إستغراق فى سياسة الترضيات مع كل ماصاحبها من إهدار لموارد الانتاج وإنما يقولون إن ذلك الفشل يعزى لأن الخطط لم تشر إلى عقيدة الأمة . وبالتالى فإن مثل هذه الإشارة فى تقديرهم ، كانت هى التى ستمكن الدولة من تعبئة الموارد المالية . وهى التى تعين على حشد الموارد البشرية . وهى الضمان الاكيد لامانة القائمين بالامر بيد أن تعبئة الناس وراء الخطط الاقتصادية بل وراء الأنظمة . امر محكوم دوما بإيمان الناس وتقنعهم فى أن هذه الخطط والأنظمة ستحقق لهم مصلحة فى معاشهم فأول مايتطلب له الناس فى الخطط ليس هو ديباجة الخطة ولا اللغة التى كتبت بها وإنما هو مسلك القائمين عليها وإنجازاتها المحسوسة على ارض الواقع واقعهم هم إن الموارد المالية التى إعتمدت عليها خطط التنمية السودانية ، ومازالت تعتمد هى - فى غالبها الأعم - موارد خارجية جاءت من الدول الغربية الشقيقة أو الدول « الصاعدة » أو المنظمات الدولية ولاتحسب أن أية واحدة من هذه الدول أو المؤسسات تعنيها كثيرا ديباجة الخطط أو المحتوى الأيديولوجى لها بقدر ماتعنيها الجدية فى استثمار أموالهم بأمن وعوائد ، لأن هذه الجدية هى التى ستضمن حسن استغلال المال المقدم والالتزام بالعهد المقطوع برده ولاجدال أن اقتصادى

« الصحوة » يدركون مثلا ، أن أكثر الدول إنتظاما بين الدول العربية فى تعاملها مع تلك التنمية الإسلامى هى دولة اليمن الماركسيه ودوله تونس العلمانية وبالتالى اكثرها إستفاده من ذلك الصندوق ومن الجانب الاخر فإن الظن بأن الإشارة لعقيده الأمة تحول دون الفساد ظن خاطىء ، فاول فساد اقتصادى عرفته الدولة الإسلامية بدا فى عهد خليفة راشد هو عثمان وعلى يد كاتب سره فروان بن الحكم الذى سماه بعض صحابه الرسول بمستشار السوء بل سعى بعضهم لقتله فلما أن حماه امير المؤمنين قتلوا امير المؤمنين نفسه وكان على رأس قاتليه محمد بن ابوبكر الصديق فالرمور فى عيب السياسات الحكيمة ، والقدوة المثلى لاتساوى شيئا

كانت هذه هى مقدمة الاجتهاد الاقتصادى « الصحوى » فلننظر من بعد إلى ما جاء به « الصحويون » من افكار ومناهج ، وما اقاموه من مؤسسات حتى تصبح نموذجا إسلاميا حضاريا يغفل منه الغافلون لم نعرف من الأفكار والمناهج شيئا غير النصوص التى وردت فى الدستور ، وعدد تلك القوانين الاقتصادية التى تحولت الربا والزكاة ، كما لم نعرف من المؤسسات شيئا غير إنشاء ديوان الزكاة والبنوك الإسلامية فمن الواجب إذن أن نتناول فى إقتضاب غير مخل ، كل واحد من هذه المناهج والمؤسسات لنرى وجه « الإسلامية » فيها ، كما نرى سماتها النموذجية التى تجعل منها بديلا أصلح ، ليس فقط بما درجنا على إنتهاجه من سياسات فى حركتنا الاقتصادية ، وانما ايضا بما حققه العالم من مناهج اقتصادية ، سيما وقد حدثنا أولئك « الصحويون » بأن فى مناهجهم تلك خلاصا لنا من « شرور الاشتراكية » ، وإنقاذا لنا من اوصار الاقتصاد الاستهلاكى وعلاجا لمشكلة الديون العالمية المتفاقمة ، وعندما يقول قائل بأن المناهج الاقتصادية القائمة مناهج فاسدة فإن البديل لها لابد أن يكون مناهج صالحة لاشعارات وإعلان مواقف .

نبدأ بالدستور باعتباره أهم الوثائق السياسية التى تعكس المبادىء الهادية للتوجه الاقتصادى الجديد فما الذى جاء به الدستور « الإسلامى حول الاقتصاد ؟ يقول تعديل الدكتور الترابى للدستور بأنه كلما وردت كلمة « إشتراكية » فى الدستور القديم يستبدل بها كلمة عدالة إجتماعية » ثم يذهب فى مذكرته للحديث عن الاقتصاد فيقول « تنظم الحياة الاقتصادية فى السودان بابتغاء وجه الله وراء الحاجات المادية ويطلبها الحلال الطيب ويتوخى العدالة والتكافل والتراحم وتجنب الاستغلال ونظام الربا والاحتكار وأكل اموال الناس بالباطل والسواء الحرام والغش والسفه والافساد فى الارض » فما الذى يستطيع ان يستنبطه المخطط الاقتصادى من هذه العموميات الدستوريه فعندما يقول الدستور - أى دستور - بأن النظام الاقتصادى بدوله نظام إشتراكى يكون واضحا للمخطط ما الذى يترجاه الشارع منه كأن يتحول ملكية وسائل الانتاج ووسائل التوزيع ، أو سياسة النقد أو هيكلة الأجور فمناهج الاشتراكية واضحة واليتها الاقتصادية مبذولة لكل مخطط وتجربتها التطبيقية بنجاحها واخفاقها - مع

متناول كل يد . وإحصائيات هذا النجاح والاخفاق تتوفر في أية مكتبة اقتصادية عامة ويصدق هذا على الاشتراكية بكل بطونها بدءا من الإشتراكية العلمية (الماركسية) وإنتهاء بالاشتراكية الديمقراطية وعبورا بالمناهج المستحدثة مثل تجارب المشاركة العمالية في التسيير الذاتي كما عرفتها يوغسلافيا والجزائر ويصدق نفس الأمر عندما نتحدث عن النهج الرأسمالي في التنمية ، أسميناه الاقتصاد الحر او الاقتصاد المختلط فالمخطط يعرف توجهات النظام الرأسمالي ، ويعرف أدواته ويعرف مؤسساته ويعرف أهدافه البعيدة والقريبة .

ودعنا نحسن الظن بالدكتور فنقول بأن رفضه للاشتراكية قد انبنى على إعتبارات موضوعية ، فالاشتراكية كمنهج اقتصادي حديث أمر لم يعرفه مجتمع المدينة ولا المجتمعات التي سبقته او تلك التي عاصرته أو كانت على مقربة منه بالرغم من أن كل هذه المجتمعات قد عرفت جهودا صادقة من جانب ولاة الأمر لتحقيق العدالة الاجتماعية ومحاربة الاستغلال وتوفير الضروري من حاجيات الناس وإن كانت كل هذه المحاولات ذات سمت إشتراكي إلا أنها ليست هي الاشتراكية كما نعرفها اليوم ولهذا فإن أية محاولة لنسبة الإشتراكية للإسلام (الإشتراكية كمصطلح اقتصاد سياسي معروف) إنما هي تضليل وخداع إلا أن تعبير الاشتراكية في إستخدامه العمومي ، يشير أيضا إلى مشاركة الناس في المال العام ومصادر إنتاجه (ففي الحديث الناس شركاء في ثلاث الماء ، والنار والكلأ) ، ويشير الى حقهم المشروع فيه (وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) ويشير الى حمايه المجتمع من شرور استخدام المال الخاص استخداما استغلاليا او تدميريا وقد ظل صراع الإنسان حول المال صراعا تحكمه عبر التاريخ ، هذه الاعتبارات ، كما ظل كل مجتمع إنساني يبتدع مفاهيمه الخاصة لتحقيق العدالة الاجتماعية وفق أنماط حياته المتجددة وضروريات حياته المتغيرة المتطورة ولهذا فلا يمكن أن تكون وسائل تحقيق العدالة الاجتماعية في المجتمع الإسلامي المعاصر هي نفس الوسائل التي استخدمت في العصر العباسي ، أو في مجتمع المدينة .

ولا مراء في أن المجتمع الإسلامي تحكمه قيم سرمدية مستمدة من دينه الحنيف وهي جزء لايتجزأ من رسالة التوحيد ومن هذه القيم ماأشرنا إليه حول المال ، والعمل والإنتاج ، والاستغلال ، والعدالة الجامعة وستظل هذه القيم مبادىء هادئة أكثر منها مناهج لأن المناهج تتطور بتطور العادات والأحوال والأزمان ولهذا فعندما نقول بأن الاشتراكية كمنهج مثلا هي الوسط لتحقيق كل هذه المبادىء السامقة لانحسب أن هذا القول يصير الإسلام في شيء حتى وإن سميناها باسمها ؟ ثم إنا لا نرى وجها لمناهضة الإسلام بانتاج نظام اشتراكي يحد من طغيان الملكية الفردية دون ان يلغيها ، ويوفر ضروريات الحياة للإنسان كحق معلوم لا كمطلب ، ويحارب الطفيلية والاستغلال ؟ ومرة أخرى ونحسن الظن باجتهاد الدكتور ونقول بأنه مع رفضه الإشارة للاشتراكية كاصطلاح رفضا

موضوعيا فهو أيضا يرفضها كمنهج مستحدث لأنه يملك مناهج إسلامية بديلة ويقول منهجا لامبادىء عامة وقيما هادية وبعبارة أخرى فإنا نحسب أن المجتهد الإسلامى الذى يرفض « الاشتراكية » كتعبير عام عن لون من ألوان العدالة الاجتماعية وكمصطلح اقتصادى سياسى لمنهج علمى له قسماته لابد أن له منهجا بديلا يقدمه للناس كيما تتحقق به العدالة الاجتماعية فلنبحث إذن عن هذا المنهج فى دولة « الصحوة » وفى السياسات التى طبقتها .

القطع لا العدالة هو سمة الإسلام المميزة '

ولانملك إلا أن نعود إلى الدكتور الترابى لنلتمس منه الجواب ، وعودتنا هذه المرة لحوار طويل أجراه عادل صلاحى مع الدكتور فى جريدة الشرق الأوسط إبان هوس الصحوة تساءل عادل عن شكوك الكثير من الشباب فى مدى صدق التوجه الإسلامى فى السودان وباكستان وأجاب الدكتور بأن « هذا الشك لايقتصر على الإسلاميين بل إن العامة من الشعوب المسلمة أحدث تشك كثيرا فى صدق مايجرى ، لأنها كثيرا ماسمعت شعارات الإسلام ترفع ، وشوايا التوجه إلى الإسلام تعلن ، ولايحدث شىء » ثم مضى الدكتور ليتحدث عن تجربة السودان بقوله « إن الشعب المسلم فى السودان لم يستيقن صدق التطبيق الإسلامى إلا عندما شهد حطر الخمر وكسر زجاجات الخمور التى بلغت أثمانها عشرات الملايين من الجنيهات وعندما شهد قطع يد السارق . **ولا أقول عندما كتب النص ولكن عندما وقع التنفيذ فعلا لأن هذه هى السمات التى تميز النظام الشرعى** وكثير من الناس يرون أن الأولى فى البدء فى تطبيق الإسلام هو العدالة الاجتماعية وهى هدف لايتناهى وممارسات لاتظهر نتائجها إلا بعد سنوات طويلة ولاتتميز به الضرورة عن كثير من القيم الكثيرة الأخرى التى تدعو للعدالة الاجتماعية والتى يمكن أن تكون إشتراكية كذلك الشورى يمكن أن تطبق قدرا ما من الشورى **لاتتميز به عن الديمقراطية** » .

فالسمة الأساسية فى النظام الشرعى ، حسب إجتهاد الدكتور ، هى القطع لا العدالة الاجتماعية وحسب اجتهاده أيضا فإن العدالة الاجتماعية نفسها قد تحققها أنظمة أخرى مثل الاشتراكية . لأن الإسلام لايتميز وحده بها ولهذا فإن صدق التوجه « الإسلامى » - فى عرف الدكتور المجتهد - لايثبت إلا باعلان الحدود .

وذهب الدكتور المجتهد جدا بعيدا فى معرض رده فى نفس الحديث على سؤال من عادل صلاحى يقول بأن فى السودان فقرا وفيه « شبهة » مجاعة - (وكيف لايسميها السائل شبهه والرئيس « الإمام » وحواريوه قد كانوا يتسترون على « رمادة » أهل السودان ') فتساءل الصحفى بقوله « أفليس من الأجدر درء هذه العقوبة إلى أن يصبح فى السودان رخاء ' » قال الدكتور « هذه هى عقدة الضعف الثقافى التى كانت تصيبنا قديما وأيام سيادة الفكر الاعتذارى كنا نتحدث مثل هذه

الأحاديث كثيرا صحيح أن الإسلام يجعل للمال حرمة ، ويجعل للحياة عليه عقوبة حاسمة ويدعو الناس الا تحدهم رحمة بالجناة على حدود الله فإنه من جانب اخر يتيح للناس كفاية من خلال الضمان الاجتماعي ومن خلال النظام الإسلامي الذي يدعو للتنمية الاقتصادية وتوفير الطيبات لكل و حد حتى لاتفتنه الحاجة وتدفعه لأن يعتدي على حدود الله هذا هو التصور لمثالي ولكن قطعيات الدين اولى بالتطبيق من غيرها فما الذي يستشفه القارىء من هذا الحديث الصريح ، او ليست دلالاته هي أن الإسلام لايتم إلا بتطبيق الحدود ، ثم او ليست دلالته هي أن اهداف الاسلام العليا والتي انزل الله من اجلها القران هي تصورات مثالية تستعصي على التطبيق الفوري ولذا فإن الإسلام يبدأ بما هو أسهل ، والأسهل في عرف الدكتور المجتهد هو الحدود . وكان الحدود هذه غاية في ذاتها ، ثم اولا يعني كل هذا إتهام الإسلام بالقصور لان هناك مجتمعات غير مسلمة إستطاعت ان تحقق قدرا كبيرا من العدالة الاجتماعية والتي يحسبها الدكتور من المثاليات فالصين مثلا بلد الاوبئة والمجاعات التي كانت تفترس الملايين ، قد حققت العدالة الإجتماعية في ثلاثين عاما فقط . افبعد كل هذا هناك من يلومنا إن قلنا بان « إسلامية » « الصحويين هي ، في واقع الأمر ، دعوة لارهاب دموي لايبتغي وجه الله وإنما يبشد قهر الخصوم ، وإجبار الناس بحدود الله ، او هناك من يلومنا إن قلنا بأن « الصحوة » البعيرية قد كشفت عن العري الفكري الفصاح لدعاة البعث الإسلامي المزعوم ، وعن عجزهم الكامل عن ترجمة الشعارات الداوية حول البدائل الإسلامية في السياسة والاقتصاد والقانون الى مناهج واضحة القسمات ، محددة الأبعاد ولصيقة بمشاكل الإنسان الحقيقية ولو وقف الدكتور عند تلك المقالة لحسبناها زلة عابرة إلا انه عاود الحديث كرئيس للجنة الأخوان « حسب النهج الإسلامي » وكان حديثه لجريدة الأيام تحت عنوان « حوار طويل من فلسفة الأخوان إلى فلسفة الصحوة » (الايام ١٩٨٤/٨/١٨) قال الدكتور عندما سئل عن مفهوم العدالة في الإسلام بانا استوردنا نظام العدالة الغربي وهو نظام يتواطأ فيه البطء الاجرائي في نظام المحاماة مع مفهوم القاضي لقضية العدالة كمجرد وظيفة يعتمد عليها في معيشته وهذا النظام المستورد افسد علينا حياتنا تماما وطبعا لاتستقيم سياسة اخر إلا إذا إستقامت بقية الاعتبارات مع اقتصاديات حياتنا في السودان ولكن ندرك انه لايستطيع أن نستقيم بسياسة الأخوان إذا لم تستقم سياسة الضوابط الاجتماعية أولا دخلت توجيه الناس كل وسائل الضبط الاجتماعي ، ووسائل الضبط الديني الذي يؤثر على وجدان الإنسان ووسائل الضبط العرفي في المجتمع « **وانا اظن ان قانون الطوارىء الخاص ليس هو بطوارىء بل هي محاولة انتقال الى نظام جديد في موقف الدولة وفعالية إحاطتها بالمواطنين** » وبصرف النظر عن الخلط المشوش بين العدالة القضائية والعدالة الاجتماعية ، وبصرف النظر عن اراء الدكتور التي الفنا حول إدانة نظام القضاء ونظام المحاماة القائم (كنظام لا كافراد فقد يوافقه الرأي في أن بعض العاملين في هذا الحقل لايستحقون ان يدرج عليهم

المرء دمعة ولكنا نضيف بأن أسوأهم حسن حالاً ممن جاءت بهم الصحوة لمراقي العدالة العليا) بصرف النظر عن هذا فإننا نشهد مدى العلو ء التي ذهب إليها الدكتور في وصف حالة الطوارىء بأنها سبيل لتحقيق العدالة « الإسلامية » أو دعواه بأن المجتمع السوداني لم يعرف الضبط الاجتماعي بما في ذلك الضبط العرفي « إلا ببزوغ فجر « الصحوة » .

وطالما كان حديثنا عن الاقتصاد فقد يفيد أن نشير من باب الإشارة إلى نموذج من الإجتهاد الواعي حول ملامح الاقتصاد الإسلامي والاجتهاد الذي نشير إليه جاء في دراسة عدها الأستاذ حيدر نفقي مدير معهد الباكستان لدراسات التنمية وقدمت في مؤتمر الحضارة الإلاسلامية الذي نعقده دوريا مؤسسة آل البيت بالاردن وموسسة آل البيت مؤسسة جادة تقوم بدراسة الاسلام من وجهته الحضارية ويرعاها البيت الهاشمي تناولت تلك الدراسة المفاهيم المعاصرة للحقوق الأساسية للإنسان (الغذاء ، الكساء ، المأوى ، التعليم ، الصحة ، العمل) دون أن يصفي إليها الباحث طابع اسلاميا بل فات بأن التوصيف العصري لهذه الحقوق يتفق مع حكم اصولي في الإسلام هو « أن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى » (طه ١١٨ ، ١١٩) وأن هذا الحق حق معلوم في الإسلام ليس فقط لمن طالب به بل ولمن حرم منه « وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » (الذاريات ١٩) .

وكان ابدع اجتهادات الأستاذ نفقي بشأنه لجماعية الملكية والمسئولية الاجتماعية عن الضعفاء وحسب اجتهاده فإن هذه المسئولية لا تمكن أن تخضع للمبادرات الفردية والنوازع الذاتي في أمر الدولة الحديثة وإنما يقوم بها المجتمع وعلى هذا المجتمع إعادة هيكلة الاقتصاد حتى يتحقق مايسميه الاسلام « عدالة شاملة » وإزاء هذا فإن الاقتصاد لا يمكن أن يترك لأهواء أسواق الحصة التي تكرس من سيطرة مجموعة أو طبقة معينة ويقول نفقي بأن مثل هذا التدخل من جانب المجتمع يجب ألا يفسر أنه كحد من المبادرة الفردية بل ككبح لجماح الجشع الفردي خاصة والإسلام يحض على القناعة ومضى نفقي في اجتهاده الرائع للقول بأن تدخل المجتمع في الاقتصاد لا حدود له إلا بتحقيق الهدف المرتجى منه الا وهو العدل الشامل فحتى إن بلغت نسبة زيادة دخول المعسرين أضعاف نسبة زيادة دخول الموسرين فإن الفجوة المطلقة بينهما لن تنشأ تضيق حتى تصبح فرصة الآخرين على الاكثار مساوية لنسبة عكسية لنمو ثروتهم النسبية وبعبارة أخرى أراد نفقي أن يقول بأن توفير الرخاء للمعسرين يقتضي بالضرورة عملا قصديا للتقليل من ثروات الموسرين وهو أمر لا يتم إلا بتدخل الدولة في الاقتصاد وتوجيهها له .

ونرى هنا نموذجا لما نسميه الاجتهاد الواعي ، والاستبصار الذكي الذي يجد من الإسلام مبادئه الهادية ويتلمس إجتهادات القدامى لا ليقلدها بل ليقاس عليها ثم يطير في إبحار الإنسان الفكرية والمؤسسية التي توافق صيغة العصر

ولاتخرج عن روح الإسلام ليأخذ بها . فإن كانت الانسانية قد توصلت إلى تعريف حول حاجات الانسان الاساسية . وهو تعريف شارك في صياغته فقراء العالم ، فلن يضير « الإسلاميين » في شيء قبول هذا التعريف دون حاجة لأن يلووا عنق التاريخ ويقولوا بأن هناك بديلا إسلاميا لهذه التعريفات وبنفس القدر فإن كانت الانسانية قد أدركت بأن الكفالة الاجتماعية في المجتمع التركيبي المعقد لاتتم بمبادرات الأفراد ، واحسان المحسنين ، وصدقات المتصدقين وإنما عبر سياسات معروفة . وتدخل قصدي من المجتمع فلن يصير الإسلام في شيء قبول تلك السياسات وهذا التدخل دون تسكع في دعاوى باطلة مشبوهة حول حرمة المال في الإسلام ، وبمعنى اخر الحرية المطلقة في إقتنائه إن النظرة الواقعية لعالمنا المعاصر والجهد العلمي الموضوعي لتأصيل الإسلام في حضارة العصر لايتمان إلا بالإعتراف بأنه مامن شيء يحقق خير الإنسان إلا وله اصل في قيم الإسلام الراكزة ، وبدون هذا التوجه لن تكون هناك شمولية تاريخية للإسلام ، ولاأبدية لاحكامه وقد عرض الدكتور الترابي إجتهاده لرهان خاسر ، كما عرض ذكاءه لامتحان عصيب عندما قال بأن الحدود هي التي تميز الإسلام أما العدالة الاجتماعية فهدف « لايتناهى ولايتميز به الاسلام عن كثير من القيم الكثيرة الأخرى التي تدعو للعدالة الاجتماعية والتي يمكن أن تكون اشتراكية » . ويصور هذا القول مبلغ الجرح الذي يمكن أن يوقع فيه « الإسلاميون » أنفسهم بسعيهم الدائب وراء « التميز » الذي يقوم على رفض كل مايدعو له غيرهم حتى وان كان ذلك الذي يدعو له غيرهم هو الترجمة الحقيقية لاهداف الإسلام في واقع العصر الذي نعيشه .

الإسلام ... والسفه والسفسفة :

وذهب « الإسلاميون » في معرض حديثهم عن البدائل الاقتصادية « الإسلامية » لاقتصاد « الطواعيت » إلى القول بأن هذا البديل هو أيضا العلاج الشافي للنمط الاقتصادي الإستهلاكي ولاشك في أن الذي يسمع مثل هذه الدعاوى يتوقع أن يتبعها قائلها بخطط واضحة تتناول موضوعات السيطرة على إنسياب المال ، وتوزيع الدخول ، وضوابط التجارة ، وإعادة هيكلة النظام الضريبي وغير هذه من الأدوات التي يستخدمها الاقتصاديون للحد من الإستهلاك التبديدي والإنفاق الإتلافي ولاأخال أنا قد شهدنا شيئا من هذا وإنما شهدنا ترددا للمبادىء العامة التي يقول بها الإسلام والتي يعرفها كل من ألم بالقرآن وبسنن الرسول من مثقفي السودان وعامتهم ولاريب في أن التوجه الاقتصادي الإسلامي كله توجه وسطي ، فبقدر مايحض القرآن الناس على الإستمتاع بالطيبات من الرزق ، يغلظ في النهي عن الإسراف ، والسفه والتبذير ، « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما » (الفرقان ٦٧) « كلوا من ثمره إذا أثمر واتوا حقه يوم حصاده ولاتسرفوا إنه لايحب المسرفين » (الأنعام ١٤١) فكل هذه هي

المبادىء والأحكام الأصولية ، أما ترجمتها إلى مناهج للعمل ، وتفريعها إلى برامج للأداء فشيء آخر .

وكثيرا ماتحدث « الإسلاميون » عن النزعة الإستهلاكية كظاهرة وفدت إلينا من الغرب ، بيد أن حقائق التاريخ تقول بغير هذا فالنزعة التبديدية الإستهلاكية في جانبها الإجتماعي هي مظهر من مظاهر تفسخ المجتمعات وبصرف النظر عن التوجه الاقتصادي ، إشتراكيا كان أو رأسماليا . فبينما نشهد في عالمنا المعاصر هذا أن الدول التي بقيت بمنجاة منه هي الدول التي نهجت نهجا تطهريا في سياستها مثل الصين الشيوعية وبورما التي تؤمن بالاقتصاد المختلط وتنعكس هذه التطهرية في مسلك الحاكمين أو بالحرى مسلك الشريحة الإجتماعية التي تسود المجتمع وتحدد خطى سيره . وبدراستنا للتاريخ نرى هناك رابطة عضوية بين فساد الحكم والإنفاق التبديدي وأن هناك رابطة عضوية بين إرتفاع معدلات الإستهلاك وتدني معدلات الإنتاج وأن هناك رابطة عضوية بين السفاهة في بذل المال وبين عجز الدول عن أداء واجباتها الأساسية ثم أن هناك رابطة عضوية بين كل هذا وهلاك الأمم .

وفي قراءتنا للتاريخ لن نعود بالقارىء إلى أفكار كارل ماركس وفريدريك انجلز وإنما نعود به إلى ابن خلدون وهو يتحدث عن عوامل إنهيار الدولة الإسلامية يقول ابن خلدون إن الأمة إذا تغلبت وملكت مابأيدي أهل الملك قبلها كثر رياشها ونعمتها فتكثر عوائدهم ، ويتجاوزون ضرورات العيش وحشونته إلى نوافله ورفته وزينته ويذهبون إلى إتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم وتصير تلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها . وينزعون مع ذلك إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس . والفرش والآنية . ويتفاخرون في ذلك ويفاخرون غيرهم من الأمم في أكل الطيب ولبس الأنيق وركوب الفاره . والذي يصفه ابن خلدون هو ظاهرة إجتماعية معروفة اسمها الإنحلال . تطرأ على كل الأمم والممالك عندما تفتن أهلها الطيبات وتبطرهم النعم وعندما نقول أهلها فلا نعني عامة الناس وإنما نعني أهل الميسرة من بينهم . فهم المترفون الذين يهلك الله القرى بفسقهم بل هم الذين عناهم الرسول الكريم بحديثه « احشوشنوا فإن النعم لاتدوم » وسيان عندي إن أسميناهؤلاء المترفين بالبرجوازية. كما يقول الشيوعيون أو النخبة المسيطرة على المجتمع كما يحلو لنا أن نقول .

فما الذي يطرأ على هذه المجتمعات بعد أن يفسق فيها مترفوها ، يقول ابن خلدون « تكثر عوائدهم وتزيد نفقاتهم على إعطياتهم ولايفي دخلهم بخرجهم فالفقير منهم يهلك والمترف يستغرق عطاءه بنزقه ، ثم يزداد ذلك إلى أحيالهم المتأخرة إلى أن يقصر العطاء كله عن الترف ، فتفسهم الحاجة وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم على الغزو والحرب فلا يجدون ولجة عنها ، فيوقعون بهم العقوبات وينتزعون مافي أيدي الكثير منهم يستأثرون به عليهم أو يؤثرون به أبناءهم وصنائع دولتهم ، فيضعفونهم لذلك عن إقامة أحوالهم ويضعف صاحب الدولة بضعفهم »

ولاشك في أن أهل السودان بكدون يحسبون أن ابن خلدون كان يبيهم في أعوامهم الاخيرة فقد شهد اهل السودان يومذاك انصرف الارضائي كسياسة مقصودة لاكتساب الأنصار كما شهدوا الإنفاق التبديدي في المستوردات التفاخرية لإلهاء الأقلية الصاحبة وكان نتاج كل ذلك هو توجيه المال العزيز من الإنتاج الى الإستهلاك والذي كان أول هلكاه هو الريفي لمنتج ولم يكن هلاك هؤلاء هلاكا محاربا بل كان حقيقة تمثلت في عشرات الالوف لذين نفقوا كما نفقت أنعامهم وقد عجز الحاكم لقصور حياله ، كما عجز المترف الذي إستغرقه الترف عن أن يدركا بينهما سيكونان الصحبة الثابتة لهذه السياسة المدمرة فزيادة الإستهلاك على الإنتاج تعني عدم وفاء الدخل بالخرج ويوم أن يقع هذا فلا مخلص للحاكم من أن ينتزع ما في يد القلة المترفة (والترف مرسمي في مجتمع فيه من يموت جوعا) ليفي بحاجات أمته ، ويؤثر صنائع ملكه كما أن الحاكم بسياسته هذه يهلك كل قوى دولته ويحدثنا ابن خلدون بأن الحاكم وقد بلغ هذا الحال من التردي ، سيضعف حتى عسكره وصنائعه ، وهم أحر من يفي لحمايته ثم ، يعود العسكر الى أقل الاعداء فتضعف الحماية لذلك ويسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول أو من تحت يديها من القبائل والعصابات ويأذن الله فيها بالفناء الذي كتبه الله على خليقته ، وقد اسمى ابن خلدون هذا النمط من التدبير بالسفه والسفسفة وماأكثر ماشهدت من سفه في تاريخنا المعاصر بل وماأكثر ماشهدنا من سفسفة في أحريات الايام وقد كان نتاجهما هو إنهيار الحاكم والدولة بالرغم من كل رايات لااله الا الله التي رفعت زورا وبهتانا إن الذي يصفه ابن خلدون هو حال كل دولة يفسق فيها مترفوها مهما توسحت بالشعارات حتى وإن كان هذا الشعار هو راية الإسلام فالمصائب التي سرّحها ابن خلدون هي في الاساس ممالك اسلامية وبهذا فإن القول بأن النمط الإستهلاكي التبديدي تلغيه الرموز الدينية أو تحول دونه الإشارات للعقيدة في الخطط أو يحمي الناس منه صدق إيمان لدعاة بهذه العقيدة قول تافه فالذي يلغيه ويحمي الناس من شروره هو ترجمة جوهر هذه العقيدة إلى سياسات وخطط وجوهر العقيدة الإسلامية في الإقتصاد هو تحريم الإستغلال ، وهو تحريم الفساد وهو توفير الحقوق الأساسية للناس والمحروم فإن قامت بكل هذه الأمور دولة كافرة نصرها الله على الدولة الضائعة المسلمة ، وإن عجزت عنها دولة مسلمة فسيكون مآلها كمآل غيرها من الدول التي نهجت هذا السبيل الوعر

زكاة النعم .. والتحول الاجتماعي .

ونعود لنتساءل عن السياسات العملية (لاالشعارات وإعلان المواقف) التي جاءت بها مجتهدو « الصحوة » في سعيهم الجاهد لإصلاح حالنا وإنقاذ الإنسانية من براثن « الإشتراكية والتبديد الرأسمالي » على السواء ، ولن نجد ماهو أكثر حجية من مقالات الدكتور الترابي للإستشهاد به قال الدكتور في حديثه التالي مع

عادل صلاحي « نحن مع قطع يد السارق قد فرضت الزكاة لأنها حكم لازم في الإسلام وأول حرب في الإسلام قامت من أجل الزكاة فالنهج الإسلامي الذي طبق في السودان لايقتصر على الحدود بل فيه الزكاة التي تقتل الحدود وفيه حظر التراء الحرام وفيه منع الربا وفيه نظام التأمين الإسلامي وفيه قانون للمعاملات الإسلامية كلها . مزارعة ومساقاة وعقودا مدنية وجرت محاولة فعالة لتعديل الدستور كله بمبادئه الموجهة ونظام الأحكام فيه وعلاقات المؤسسات فيه وصدرت قوانين لإسلام الجنس لله سبحانه وتعالى بعد أن كان يقاتل في سبيل الوطن على خير الفروض فأصبح يقاتل في سبيل الله وأصبحت التربية الدينية مكثفة فيه . وأصبحت الروح الإسلامية في العمل العسكري هي الروح السائدة » وسبق أن قال الدكتور في نفس الحديث أن الفرد العادي يعلم من الإسلام الزكاة مثلا فعندما طبق السودان الزكاة وضحى في سبيلها بأغلب الضرائب المباشرة كضرائب الدخل وضرائب الأرباح وهي التي كان عليها المعول في دخل الحكومة عندئذ إدرك أن الحاكم لابد أن يكون صادقا

وفي هذا الحديث كما نرى مغالطات تاريخية وإرتباك منطقي . فالقول بأن أول حرب قامت في الإسلام كانت من أجل الزكاة قول غير صحيح فالحروب الأولى في الإسلام كانت حروبا ضد المشركين والكفار ولو كان هذا منطقيا في تفسير التاريخ لتوجب عليه أن يمضي مع هذا المنطق لنحارب الكفار والمشركين خاصة أولئك الذين يشاركوننا دار الإسلام وخاصة وقد أصبح واجب جيشنا الأساسي ليس هو حماية الوطن بل الجهاد في سبيل الله وسبيل الله هذا الذي يعلو على الوطن هو الجهاد لنصرة دينه ومن الجانب الآخر فإن الحرب التي أسمتها الدكتور الترابي حرب الزكاة يسميها المؤرخون حروب الردة وماقامت تلك الحروب لحمل الناس على أداء فريضة امتنعوا عن أدائها وإنما لأن الإمتناع عن الزكاة - وهي الضريبة الأساسية للدولة يومذاك - كان عصيانا مدنيا وعملا لتقويض السلطة فالحرب إذن حرب ضد مؤامرة لتقويض السلطة الشرعية

وعلى أي فإن الذي يعنينا من اجتهاد الدكتور ليس هذه المغالطات التاريخية ، والإرتباك المنطقي وإنما نظرته للاقتصاد فكيف يمكن لمجتهد يدرك جوهر الدين أن يقول بأن الزكاة تقاتل الحدود . بمعنى أن الزكاة هي التي توفر للناس الحاجي من معاشهم حتى لاتدفعهم الحاجة للإعتداء على حدود الله ؟ وكيف يمكن لرجل دولة عصرية أن يقول بأن التضحية بأغلب الضرائب التي تعول عليها الدولة لمقابلة الإحتياجات الأساسية لشعبها أمر يتباهى به الناس مادام قد استبدل به فرض الزكاة بصرف النظر عما توفره هذه الزكاة من موارد ؟ ثم كيف يأتي لمفكر إسلامي أن يوحي بأن فرض الزكاة يستلزم إلغاء الضرائب المباشرة كلها بل ويخص منها ضرائب الدخل وضرائب الأرباح ؟ فإن كانت هذه هي غاية الإجتهاد « الإسلامي » في الاقتصاد فكأن الله في عون الإسلام !

وكما كشف الدكتور عن مقتل وهو يجتهد الرأي في السياسة الشرعية ويقول بأن أقرب شيء لقضاء الإسلام هو محاكم الطوارىء فقد كشف عن مقتل وهو يجتهد

الرأى فى الإقتصاد فيحسب الزكاة هى سبيل العدالة الإجتماعية فى الإسلام وليته وقف عند هذا ففى حديث له للأيام الأسبوعى توالى فى عددين (الأيام الأسبوعى ١٨/٨/١٩٨٤ ، و٢٥/٨/١٩٨٤) قال الدكتور وهو يدافع عن إلغاء الضرائب بأنه قد جلس مع ممثلى صندوق النقد الدولى ووافقوه بأنه إن صدقت مزاعم القائلين بأن الزكاة ستجلب مايسد الثغرة فهذا جيد ثم مضى ليقول بأن نظام الضرائب السابق كانت تصنعه الطبقة القابضة على الحكم . فهى تنظر إلى كل السياسات بما يناسبها فالجلاء والريف ليست من المجالات التى تعيش ولهذا فهى تهمله فى التنمية وفى الحديث تداع منطقى . فلو قال الدكتور بأن النظام الاقتصادى تسيطر عليه النخبة الحضرية وهى تضع من السياسات مايوافق مصالح اهل الحضر ويهمل الريف لقبلنا هذا الحديث كإدانة للنظام الاقتصادى كله لا كإدانة لنظام الضرائب وهو الموضوع الذى دار بشأنه السؤال بيد أن الدكتور مضى للقول بأنا نملك ثروة كبيرة جداً لم تكن تشارك فى التنمية وكان الضغط كله على أصحاب الرواتب لأنه يمكن أن تخصم الضريبة مباشرة وصعب جداً عمل ضرائب على العكس من ذلك ثم تحدث عن إرهاق الضرائب مثل فرض ضريبة تبلغ ٦٠ على العقارات مما أدى الى عزوف الناس عن التنمية العقارية وهكذا وفى نفس واحد أخذ الدكتور يعطف عطفاً شديداً على أصحاب الرواتب والعقارات وهم من أسماهم « الطبقة القابضة على الحكم والتى لاتضع من السياسات إلا مايناسبها » ومع هذا سنترك ماسميناه بالتداعى المنطقى لنرى كيف يعالج الدكتور قضية الريف المهمل بمنهج « صحوى » يقدمه نموذجاً لأهل العالم الذين يتطلعون إلى تجربة السودان . قال الدكتور أن الثروة التى يملكها السودان ولم تشارك فى التنمية وهى . حسب تعريفه . « الجمال والبقر » ستدخل فى الدورة الاقتصادية بأخذ الزكاة منها لتساهم فى التنمية الاجتماعية وهذه هى غاية الاجتهاد الاقتصادى للارتقاء بالقطاع التقليدى أو بالحرى تطوير الاقتصاد المعيشى إلى اقتصاد نقدى وما أضيعه من وقت ذلك الذى استنفده علماء السوسيولوجيا . وعلماء الاقتصاد . والباحثون الاجتماعيون وهم يتدارسون حول تطوير الريف وتوطين الرحل . وثورة المواصلات وتحضير القرى

وزارة المالية ... والعوالم السفلية

وبصورة عامة فإن جميع القرارات التى صحبت صدور قانون الزكاة قد كشفت للناس مدى الجهل الذريع عند فقهاء المائة الخامسة عشرة من الهجرة ، ليس فقط بأحكام الإسلام بل أيضاً بمناهج إدارة الدولة الحديثة فالزكاة التى يتحدثون عنها لها جانبان ، جانب عبادى وجانب اقتصادى فهى فى الجانب الأول ركن من أركان الإسلام ، وكما يقولون فإن الصلاة عماد الدين والزكاة قنطرة الدين ولا يضيف إلى هذا الجانب العبادى جديداً تضمين الزكاة فى قانون وضعى ، فالزكاة قد سنها الشارع الأسمى وحدد أوجه إنفاقها . أما فى الجانب الثانى فالزكاة جزء من

السياسة المالية الإسلامية ، إلا أن تلك السياسة المالية الإسلامية ليست كلها زكوات وفي واقع الأمر فقد قدم الله على الزكاة ، في موقع من كتابه العزيز ، إيتاء المال على حبه : « ليس البر أن تولوا . . »

وعلينا نظر إلى ما قال به قانون الزكاة الصحوي والمسمى بقانون الزكاة والضرائب لسنة ١٩٨٤ لنرى أطيافا من هذا الجهل صدر ذلك القانون في اليوم الأول من شهر جمادى الثانية سنة ١٤٠٤ هـ الموافق ٤ / ٣ / ١٩٨٤ على أن يبدأ العمل به في مطلع شهر محرم ١٤٠٥ هـ الموافق ٢٦ / ٩ / ١٩٨٤ ونص القانون أول ما نص على إلغاء عشرين ضريبة يعود تاريخ أولها إلى عام ١٩١٨ (قانون ضريبة المباني) ويعود بعضها إلى عامي ١٩٢٤ و ١٩٢٥ مثل قانون ضريبة الأراضي المطرية (العشور) ، وقانون ضريبة الحيوانات ، وقانون ضريبة الأراضي وأشجار النخيل أما بقية الضرائب فهي ضريبة أرباح الأعمال والتي ظلت سارية المفعول في السودان منذ ١٩٣٠ ، وضريبة العوائد الجليلة ، وضريبة الملاهي ، وضريبة رسوم التركير ، وضريبة الدخل ، ورسوم الدمغة ، وضريبة الارباح الراسمالية ، وضريبة التنمية ، وضريبة الدفاع ، وضريبة المبيعات ، والصندوق القومي لمال تركير الأسعار ، وقانون رسوم الإنتاج والاستهلاك وهكذا أصبحت الزكاة بديلا عن كل هذه الضرائب فرضا على كل مسلم من السودانيين أو من غير السودانيين الذين يقيمون أو يعملون في السودان وتقابل هذه الزكاة ضريبة تكافل اجتماعي لا تزيد على مقدار الزكاة تفرض على غير المسلمين من السودانيين أو على الأجانب غير المسلمين الذين يقيمون في السودان ولاشك في أن العبقري الذي صاغ هذا القانون لا يعلم بأن السودان تحكمه قوانين دولية أصبحت جزءاً لا يتجزأ من قوانينه تعفي الأجانب من ضرائب الدخل منها قوانين منع الازدواج الضريبي ، ومنها قوانين الإعفاءات الدبلوماسية وغير الدبلوماسية ، خاصة وأجانب السودان ليسوا كالعمالة الوافدة في بلاد النفط من الذين تستخدمهم تلك الدول استخداماً مباشراً وتمنحهم الرواتب من خزائنها ونملك أن نخضعهم ، بموجب هذا ، لقوانينها ، فالقادرون من أجانب السودان أغلبهم من أولئك الذين يعملون في مشروعات التعاون الدولي أو الثنائي أو بموجب قوانين الاستثمار ـ وكلها تنص أول ما تنص عن الإعفاء الضريبي للقاطنين وليت القانون قد وقف عند هذه الجهالات بل أضاف في فصله الرابع ضريبة على التنمية والاستثمار ـ مقدارها ١٠ من رأس المال أجنبيا كان أم سودانيا (المادة ٥٩) ومن الشركات المستثمرة في السودان مثلا شركة شفرون أو شركة سكر كنانة التي يبلغ رأسمال كل واحدة منهما المليون دولار ـ أي أن على كل واحدة منهما أن تدفع مبلغ ١٠٠ مليون دولار كضريبة تنمية وهذا هو قصارى جهد الاقتصاديين "الإسلاميين" لتشجيع الاستثمار في السودان ويمضي "عباقرة" الاقتصاد "الإسلامي" المزعوم في جهالاتهم ـ وهي جهالات لا يستطيع بشر أن يوغل فيها مثل هذا الإيغال إلا بعون من الله تعالى ـ للنص في [illegible] على أن يحسب النصاب (لضريبة التنمية) منسوبا لنذهب على أن يصدر الأمين العام لديوان

الزكاة بالتشاور مع مجلس الإفتاء الشرعي في أول محرم من كل سنة منشورا يحدد نصاب الذهب والفضة بالعملة السودانية وكانا بالمشارع قد حسب أن دنذبة أسعار الذهب والفضة أمر مرتبط بالقمر والأهلة حتى يقرر اول محرم موعدا لتحديد النصاب . أو كأنه حسب ان العملة السودانية التي يتحدث عنها هي الين الياباني والفرنك السويسري لا الجنيه السوداني الذي تتذبذب أسعاره مع صدور كل رخصة استيراد من وزارة التجارة السودانية فلا شأن للذهب بالشهور ولا شأن له بالأهلة ولا أحال ان صاغة القانون يعرفون حقيقة اولية يدركها صاغة الذهب في الخرطوم تقول بأن الذهب والفضة لا تحكمهما عوامل فلكية وإنما تحكمهما متغيرات السياسة والتي قد يكون وزير الخارجية أو وزير المالية أو محافظ بنك السودان أكثر دراية بها من مجلس الإفتاء . (بحكم ماهو مفترض) فأسعار الذهب تحددها تقلبات السياسة في دول الإنتاج الكبرى مثل جنوب افريقيا . وتحددها مناورات الاتحاد السوفييتي للتأثير على سوق المال الغربية باعتباره واحدا من كبار منتجي الذهب إن القصور الفكري لصاغة هذا القانون لم يدع لهم مجالا للخروج من أحجارهم العقلية . فلا عجب إذن في أن يفكروا بمثل هذاالأسلوب المتخلف فالمشرع الذي يفرد صفحتين في قانون لا تتجاوز صفحاته السبع عشرة للحديث عن زكاة النعم ، بحقتها وبنت لبونها وجذعتها وتبيعها ، لا يمكن له أن يفهم الاقتصاد إلا في هذا الاطار المحدود ، وهو الاطار الذي يعرفه كما أن مثل هذه التشريعات هي التي تحملنا على أن نكرر ماقلناه من قبل بأن "الإسلاميين" ، بالرغم من كل دعاواهم بأن لا كهنوت في الإسلام ، يؤكدون في كل قرار يصدرونه بأن الدولة الإسلامية ليست إلا دولة يديرها من يعرف برجال الدين فأمور القانون يقررها مجلس الإفتاء ، وأمور الاقتصاد يقررها مجلس الإفتاء ، وأمور السياسة يقرر فيها مجلس الإفتاء .

وعلى أي فإن الذي ينظر إلى تلك الصرائف الملعاة كما ينظر إلى الدلائل التي جاء بها القانون يدرك الهوة السحيقة التي كانت تفصل بين واقع السودان المعاصر وبين منظريه الجدد الذين يعيشون في عهد القاسم بن سلام ويحيى بن ادم دون أن يملكوا منهجية القاسم ولا علم يحيى . فقد كان الرجلان عالمين بمقاييس عصرهما ، اجتهدا الرأي فطورا في قضايا المال والاقتصاد أكثر مما فعل الأئمة الأربعة أما أن يجيء مجتهدو المائة الخامسة عشرة ليبقلوا لنا فكر هؤلاء نقلا حرفيا ليفسروه على الواقع الاقتصادي العالمي الجديد فلا يكشف هذا إلا عن الادقاع المعرفي وضمور الخيال فالاقتصاد العالمي الجديد - والذي نحن جزء لا يتجزأ منه بكل شروره - اقتصاد تدار سننه وتغيرت مناهجه وتشابكت مصالحه منذ عهدي القاسم ويحيى فالميركانتيلية والاستعمار ونمو البرجوازية وظهور الأفكار الاشتراكية ثم تطور المناهج الرأسمالية كرد فعل للطفرة الاشتراكية وبروز الاستعمار الاقتصادي الحديث متمثلا في الشركات المتعددة الجنسيات والمصارف الدولية الكبرى ، ومحاولات تصدير الأفكار الاشتراكية في الدول المستقلة حديثا فيما يعرف بالاشتراكية الأفريقية ، الاشتراكية العربية ، ...

المؤسسات الاقتصادية والمالية الدولية مثل صندوق النقد الدولى والبنك الدولى ، كل هذه التطورات قد أحدثت أثراً باقيا فى الاقتصاد العالمى . وبالتالى فى الاقتصاد المحلى ، لما بين الاقتصاديين من ترابط ولذا فإن الذى يسعى لبناء اقتصاد إسلامى يستوجب عليه أن يلم بطرف من كل هذا وإلا أصبح مثل الحارث فى البحر . وإنكار كل هذا الواقع لا يعدو أن يكون مغالطة ومكابرة لن تفيد السودان ، ولن تفيد الإسلام لأنها ستجعل منه دينا لا تاريخيا بمعنى إلغاء أبديته التاريخية ومن الجانب الاخر فإن أقل الناس دراية بهذا هم الفقهاء ، لا لنقص عقلى بل لأن هذه المعارف لم تكن جزءاً مما دربوا عليه ، ولهذا فهم لا يملكون لها عدة

إن الضرائب الملغاة كما قال الدكتور الترابى هى اهم مصادر الدخل للخزينة العامة ، وهو دخل تقابل به الخزينة مسئولياتها الأساسية من أجل الناس والمحروم فإنفاق الخزينة العامة (بيت المال) لا يقف عند دفع أجور العاملين "قبل أن يجف عرقهم" بل يشمل توفير الغذاء والدواء والمأوى ، والتعليم ولذا فإن ما أسماه الدكتور "رجل الدولة" تضحية بالضرائب من أجل الزكاة هو فى الواقع تضحية بكل هذه الخدمات . بيد أن الضرائب ليست فقط مصدراً للدخل وإنما هى أيضا أداة لدور هام ، فإن كانت الميزانية هى أداة من أدوات الإدارة فإن الضرائب أداة من اهم أدوات توجيه الاقتصاد الوطنى فبالضرائب تدفع الدولة عجلة الإنتاج بما توفره من حوافز . وبها تضبط الاستهلاك بما يفرض من رسوم على بعض أنماطه ، وبها تسيطر على التجارة الخارجية حتى لا تذهب إلى الإنفاق التبذيرى ، وبها تكبح جماح الكسب الطفيلى وبها تخلق التوازن بين الأسعار والأجور وبين دخول الأفراد وهذه كلها أمور يعرفها الذين يديرون الدولة الحديثة

وتماما كما كان مجتهدو المائة الخامسة عشرة قاصرين فى فهمهم للدين، والاقتصاد كانوا أيضا قاصرين فى معرفتهم بالحساب فقد أنشىء ديوان الزكاة مباشرة عقب صدور قانون الزكاة والضرائب ومنذ الوهلة الأولى افترض "الإمام" النميرى أن هذا الديوان هو البديل "الإسلامى" لوزارة المالية فاصدر أمرا بأن تخلى وزارة المالية مبانيها للديوان إذ أن الجانب الأكبر من أعمالها - فى نظر "الإمام" وفقهائه - قد آل إلى ديوان الزكاة وسرعان ماصعد أمين الزكاة الجديد بابكر عبد الله إبراهيم إلى المنابر ليحدث الناس عما سيغيثه الله عليهم من خير ونعمى بموجب هذا القانون إذ ستبلغ الزكوات ، بحساباته ، أضعاف ماكانت تدره الضرائب على الخزينة من مال ، بل حدد رقما بعينه (اثنى بليون جنيه) وكان أول من شدد لهذه الأرقام رجال مصلحة الضرائب انفسهم ، وعلهم قد تساءلوا أى جدوى لضرب استخدمه هذا العبقرى ؟ وأكاد أظن أن بعضا منهم قد عاد لابن الهيثم أملا فى أن يجد فى أساليب حصره وحسابه مايعينه على الوصول إلى هذه الأرقام الفلكية التى لا تعين على الوصول إليها لأن كمبيوتر الحاسبة وبنزل الحساب لأتى إلى أسلوب أمين الديوان فى الاقتراب من قضايا السودان الاقتصادية ففى الخامس والعشرين من شهر ابريل ، مثلا تحدث الأمير

لجريدة الأيام حول توجه الديوان لحل مشاكل السودان فقال - لا فض فوه - « استلم الديوان ٥٤ فدانا توطئة لإنشاء مزارع الخضر وتنفيذ المرحلة الأولى من مشروعات الإسكان » ومضى "أمين الملايين" للقول بأن الديوان سيقوم خلال الأيام القليلة القادمة بإجراء اتصالات مكثفة مع وزارة الزراعة وهيئة استشارية من المهندسين للنظر في أمر تنفيذ هذه المشروعات في أقل وقت ممكن . كما أن الديوان سيحصل على كمية من الجرارات الزراعية لتقوم بالعمل في المزارع الجماعية التي سيقوم الديوان بتنفيذها لضمان العمل والسكن للأسر الفقيرة »

دار كل هذا الحديث عن تنمية ٥٤ فدانا في عام ١٩٨٤ عندما كان إعصار الجوع يدمدم في الشرق والغرب وأين ؟ في سودان المليون من الأميال المربعة التي تضم - فيما تضم - مشروعات الجزيرة ، والرهد ، وكنانة ، والسوكي ، والقضارف ، وهبيلا ، والدمازين وفي السودان الذي عرف وزارات الزراعة منذ أن قامت فيه الوزارات ، وعرف مديريات الإسكان الشعبي منذ أن كانت فيه مديريات . وفي السودان الذي خبر أهله التخطيط منذ عام ١٩٤٩ عندما أنشأ الكابتن أوقدن أول وحدة للتخطيط بمصلحة المالية فهل يمكن أن يظن أحد بعد هذا ، بأن الذي كان يدور في عهد "الصحوة" يمت بأي نسب للحكم السليم في أية دولة عصرية أم غير عصرية ؟ بيد أن عجبنا لن يطول عندما ندرك بأن الصلة الأولى بين "الإمام" وأمين الديوان لم تكن لإلمامه بالاقتصاد ، أو تفقهه في الدين ، أو خبرته بالحساب وإنما كانت لقدرته على التعامل مع العوالم السفلية ، فما شأن الإسلام والاقتصاد بعوالم الجن في عرف "الصحويين" ؟ ويقول الرواة إن من بين مآخذ أمين الديوان لقلب الإمام قدرة "الأمين" على استحضار الأرواح

بيد أنا لا نملك أن نلوم المشعوذين من أهل العوالم السفلية فمجالهم ليس بمجالنا ، ودنياهم ليست بدنيانا ، وإنما الذي نلوم هم "الفقهاء المجتهدون" "والأئمة حماة البيضة" ، ومن تبعهم من رسل البعث الحضاري الذين قبلوا أجمعين أن يكونوا جزءا من هذه البدع والأباطيل ولم يقف الاندفاع وراء هذه البدع عند مبررات الفقهاء الصادحة بالتأييد ، وأحكام المجتهدين الجزمية كاجتهادات الدكتور الترابي حول الزكاة والتضحية بالجزئية ، وإنما امتد أيضا إلى إتهام كل من وقف يبصر بمخاطر مثل هذه القوانين على الاقتصاد الوطني بمناهضة شرع الله وكان من بين أولئك المتهمين وزير المالية الأخ إبراهيم منعم منصور فقد كتب الوزير للرئيس "الإمام" ، بعد أن صدر قانون الزكاة والضرائب دون مشورته أو مشورة أي واحد من رجال وزارته ، عن شل قدرة الوزارة على توجيه الاقتصاد ، وعن انعكاسات تلك القرارات على سياسة الاستثمار والإنتاج وتوجيه الاستهلاك كما أشار أيضا إلى ضمور موارد الدولة بالقدر الذي لا تستطيع معه الوفاء بواجباتها الأساسية وبأسلوب هو أقرب إلى السخرية ، مع كل ما فيه من استشهاد بالكتاب والسنة وتسلح بالأرقام ، ذكر الوزير أن من واجب ديوان الزكاة التكفل بالإنفاق ، وفقاً لمصارف الزكاة المعروفة ، على الصحة

والتعليم لعامة الناس وهم فقراؤهم . وعلى الجيش والأمن مادام جيشنا قد أصبح جيشاً إسلاميا شعاره الجهاد في سبيل الله وعلى التنمية في جنوب السودان وجبال النوبة ومنطقة الانقسنا فهؤلاء هم المؤلفة قلوبهم وعلى المحاسبين والمراجعين والصيارفة فهؤلاء هم العاملون عليها ولن يترك هذا للخزينة العامة (بيت المال) غير الإنفاق على من بقي من موظفي الخدمة العامة . والسلك الخارجي . والقضاء . "وديوان أمير المؤمنين" لأن الإنفاق على هذه المؤسسات ، بحكم التجربة الإسلامية التاريخية ، هو واجب بيت المال وقد نسي وزير المالية أن يضيف إلى واجبات ديوان الزكاة ديون الغارمين . والغارم هو المدين الذي لزمه دين في غير معصية ولا إسراف ، وما أكثرهم في السودان

كان وزير المالية يخاطب هؤلاء القاصرين بمنطقهم وبمنطق الأرقام . فما الذي حدث ، وقف الدكتور الترابي في مجلس شورى "الإمام" لينهم الوزير بمحاولة تقويض الشريعة الإسلامية ثم يضيف بأن على وزارة المالية أن تتحمل مسئولياتها كاملة ولو جاء مثل هذا الحديث من زعيم لمعارضة لفهمناه ، أما أن يجيء من شريك في المسئولية وصانع للقرارات التي قادت للمأساة فهذا أمر لا يقبله منطق ، ولا يرتضيه عقل بل إن صدور مثل هذا الحديث من صاحب المقولة المشهورة بأن أهل السودان قد قبلوا التضحية بالضرائب من أجل الزكاة لأمر عجاب فواقع الأمر أن الذي ضحى به السودانيون ليس هو الضرائب فالضرائب تفرض على الناس وهم أبعد مايكونون حالا عندما يعفون منها الذي "ضحى" بالضرائب إن كانت هناك تضحية هي الدولة . وبتضحية الدولة فقد أساس حقوقا معينة وخدمات محددة فإن كانت دعوى الدكتور المجتهد . و لذي تحدث باعتباره أمينا للأمة . بأن أهل السودان قد ضحوا بكل هذه الضرائب من أجل الزكاة دعوى صادقة لتوجب عليه ، لكنما يكون منطقيا مع دعواه . أن يقول لوزير المالية بأن الناس (وأنا أمينهم) قد ضحوا بكل ما أنت بصدده من إنفاق فلا تثريب عليك أو أن يقول بأن الذي ينادي به وزير الماليه حول واجبات ديوان الزكاة ليس هو من مصارف الزكاة في شيء وإنما هو واجب بيت المال سابقا حديثه هذا بمساندته ثم يذهب . مع من يتحدث بلغة الأرقام . لإبانة مصادر الدخل الأخرى التي يؤدي بها بيت المال هذه الالتزامات بيد أن الدكتور المجتهد قد سقط في الامتحانين سقط في امتحان المجتهد المجدد . وسقط في امتحان رجل الدوله الذي يدرك أن الدول لا تدار بالشعارات وإنما تدار بالحقائق والأرقام

ومع كل حماسة "الإمام" للإسلام . ومع كل إغلاظ "مجتهدته" على "مناهضي شرع الله" من رجال الاقتصاد الوضعي ظل هؤلاء الرجال هم الذين يفاوضون المصارف الأجنبيه ، وهم الذين يحورون صندوق النقد ، وهم السعاة لجلب المال الغزير من مصارف "الربا" لإعانة الهيكل . فقد كان الإمام يتعامل بروحين روح "مجدد الدين" مع "الصحويين" من أهل العوالم السفلية الذين يمطرونه بالآيات والأحاديث دون أن يبينوا له وجه القربى بين هذه الآيات والأحاديث وبين ميزان

المدفوعات وروح رجل الدولة الذى يعرف أن هؤلاء "السفليين" لا يحسنون الجمع والطرح . ناهيك عن قراءة إحصائيات التجارة الخارجية والحساب القومى . ولذا فلا يملك إلا أن يترك الأمور ليسيرها "عبدة الطاغوت" وفى نهاية الأمر بدا "الإمام" اكثر وعيا من مستشاريه "الإسلاميين" لا وعيا بالدين ، ولا وعيا بالإدارة الحسنة ، ولا وعيا بالاقتصاد ، وإنما وعيا بمقاتله فقد ظلت ترن فى أذنيه كلمات وزير المالية بانه لو طبقت هذه السياسات والتى ستصبح معها الخزينة أخلى من فؤاد أم موسى لما بقى واحد من الحاكمين فى كرسيه ساعة من زمان ، وهكذا أصدر "الإمام" امراً بتعطيل قانون الزكاة على أن يعود العمل بكل قوانين الضرائب القديمة ولم يسمع يومها واحداً من الفقهاء أو المجتهدين الذين اتهموا وزير المالية بتعويق الشريعة يتهم "الإمام حامى البيضة" بتعطيل الشرع بقوا جميعهم فى اماكنهم قابعين يتعاطون الرواتب والمخصصات من هذا المال "الدنس" وعلم الله لو اقدم "الإمام" النميرى على تعطيل قانون العقوبات "الإسلامى" لأية حجة واهية لمضى هؤلاء القوم فى السمع والطاعة ، إذ لا فرق بين تعطيل قانون يتناول ركنا من أركان الإسلام ، وتعطيل قانون اخر يتناول حكما جزائيا قطعيا من احكام الإسلام ثم الا يعنى تعطيل ذلك القانون دون أن يعتبر هذا التعطيل مساسا بأركان الدين أن هذا القانون ، فى أساسه ، قانون وضعى يملك أن يعطله النميرى إن اراد او يعطله غيره إن ارادوا ، والذى يصدق على قانون الزكاة يصدق على قانون العقوبات .

إن الإسلام ليس بدين جزائى تختلف الوانه باختلاف الوان القائلين بأحكامه ، فمعارضة وزير المالية لقانون الزكاة مناهضة للشرع ، وبعطيل النميرى لنفس القانون حكم شرعى فى نظر الفقهاء والمجتهدين ، والجزائية هى سمة الأدعياء الإدعاء فالإسلام منها براء لأن الدين عند هؤلاء سلعة يتاجر بها السياسى ، وتكأة يستند إليها القاصر ، وذريعة يتعلل بها الطاغية

ثمة أمران نقف عندهما فى نهاية حديثنا عن الزكاة ، أولهما هو توجه "الإسلاميين" حول الزكاة عندما عكفوا لإعادة النظر فى القوانين لكيف تطابق الشريعة الإسلامية ، وثانيهما عرض نموذج للعسف الذى حاق بالناس عقب إلغاء الضرائب حتى نكشف به للناس عن عينات الشر التى انتفعت من قانون الزكاة ، والزكاة - بدىء ذى بدء - هى للفقراء والمساكين وحول الموضوع الأول فقد كان امام لجنة إعادة النظر فى القوانين السودانية لكيما تطابق الشريعة الإسلامية كل قوانين الضرائب الملغاة هذه وقد ضمت تلك اللجنة التى عرفت بلجنة الدكتور الترابى جمعا غفيرا من القانونيين والفقهاء السودانيين وغير السودانيين وافتراضنا الأول هو أن تلك اللجنة كانت تعرف أحكام الشرع حول الزكاة ، كما تعرف الدور الذى تؤديه الضرائب فى اقتصاد الدول ، ولهذا فقد ابقت اللجنة على كل تلك القوانين لأنها أولا ضرورية للاقتصاد ، ولأنها ثانيا لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية (ربما باستثناء بسيط لا يمس جوهر القوانين مثل الضرائب على

الرهان ، واعتراض الفقهاء على الرهان كان لما فيه من شبهة الميسر وليس على الضريبة لحد ذاتها) وكان القرار الوحيد الذى أصدرته اللجنة حول الزكاة هو إنشاء صندوق للزكاة ترعاه الدولة وقد صدر بالفعل قانون صندوق الزكاة فى عام ١٩٨٠ ـ فما الذى طرأ على السودان ، بل طرأ على الإسلام بين عامى ١٩٨٠ و ١٩٨٤ حتى تصبح الزكاة بديلا للضرائب ؟ وكيف يبرر الفقهاء الكرام الذين أبقوا على تلك الضرائب فى عام ١٩٧٨ ـ لادراكهم لأهميتها للاقتصاد الوطنى وإيمانهم بعدم تعارضها مع الإسلام ـ موقفهم يوم أن نهضوا يشيدون بقرارات إلغاء الضرائب فى عام ١٩٨٤ مع كل آثارها الضارة ، والتى مست أول ماامست الفقراء والمساكين ؟ ولهذا فإن افتراضنا الثانى هو أن الفقهاء فى تلك اللجنة إما إنهم كانوا يعنون ما قالوا به حول الزكاة والضرائب فى عام ١٩٨٠ وبالتالى فهم قاصرون بمقاييس الشجاعة الأدبية عندما قبلوا قرارات عام ١٩٨٤ وإما انهم لا يملكون القدرة على الاجتهاد السليم ، ولذا فقد قبلوا بتحطئة المجتهد الأكبر عوض الحيد محمد احمد لهم ، إذ أنه لم يفرض الزكاة ويلغى الضرائب فحسب وإنما الغى أيضا قانون صندوق الزكاة الذى أصدروه .

اما حول الأمر الثانى فقد يبغى الناس أن يعرفوا من هم أولئك الذين أفادوا من ذلك الإلغاء الضريبى "الإسلامى" وسنتناول فى هذا المحل ضريبة واحدة هى ضريبة الإنتاج ، وسلعة واحدة هى مبردات الهواء باعتبارها من اقل ماتنتجه الصناعة السودانية لقد كان سعر المبرد الواحد قبل إلغاء القانون ٢٠٠٠ جنيه يذهب منها للخزينة العامة مبلغ ٨٠٠ جنيه كضريبة إنتاج وما أن صدر قانون الزكاة حتى هرع المورعون إلى المصنع المنتج ليبتاعوا كل مالديه من مبردات (٢٥٠٠ مبرد) بسعره الأساسى أى ١٢٠٠ جنيه وقد اودعت كل هذه المبردات حيث يختزن المطففون بضائعهم فى انتظار اليوم الموعود ولاشك فى أن هؤلاء المطففين كانوا أكثر علما بحقائق الاقتصاد وواقع السوق من الدكتور المجتهد الذى تحدث عن التضحية بالضرائب وجاء اليوم الموعود حقا عندما أعيدت الضرائب لتخرج هذه المبردات وتباع بسعرها الذى تواطأ الناس عليه الا وهو ٢٠٠٠ جنيه وبالطبع فإن المنتج لم يعنه الأمر كثيرا فقد تقاضى هامش ربحه المعروف ، كما لم يحس المشترى بغبن لأنه ابتاع السلعة بسعرها الذى ألف . أما المغبون الحقيقى فقد كان الدولة من الشعب الذى افتقد مبلغ مليونى جنيه من ضرائب الإنتاج كانت ستفيد فى توفير الكتب لمدارس العاصمة الابتدائية ، أو الدواء لمستشفى وادمدنى أو سداد رواتب معلمى شرق كردفان الذين كانوا يلهثون بومدال بين أم روابة والأبيض ليطالبوا بحقهم المشروع وقد انتصف الشهر وجف عرقهم مرات حتى تشققت وجوههم أحيانا وكان كل هذا فى دولة "الإسلام" التى تعنى اول ماتعنى بالفقراء والمساكين ، وفى دولة الإسلام التى تفترض أن تكفل للاجير أجره قبل أن يجف عرقه لقد كانت دولة الإسلام تلك ، فى واقع الأمر ، هى دولة الثراء الطفيلى ، والاستغلال الفاحش ، والمراباة "اللاربوية" ، ولهذا الموضوع نذهب .

الربا .... والثقفيون الجدد

نعم نجيء لآخر الإضافات "الإسلامية" للاقتصاد السوداني الا وهي تحريم الربا وقيام المصارف الإسلامية . ومن خطل الرأي الجمع بين الأمرين . فالربا قديم . والمصارف امر مستحدث . والربا مستهجن في الشرائع القديمة بدرجات متفاوتة ـ لا لأن اسمه الربا بل لأنه استغلال والمصارف ليست بالضرورة أدوات استغلال ولنبدأ إذن بالحديث عن الربا لغة هو النماء . وربا الشيء ارتفع ولهذا أسمي المكان المرتفع بالربوة وفي محكم التنزيل « وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت » (الحج ٥) والربا اصطلاحا هو « كل فضل لا يقابله عوض في تبادل مال بمال من نفس جنسه » واكثر مايكون الربا ، في زماننا هذا ، في النقود .

وكان أول من أدرك الربا في النقود هو أرسطو ففي رأي فيلسوف الإغريق القديم ، النقد هو المقياس لقيم الاشياء ، والمقياس ليس سلعة . ولذا فالنقد لا يلد النقد فولادة المال للمال تخرج عن طبائع الأشياء . وقد حرمت الشرائع القديمة الربا كالمسيحية واليهودية فالإصحاح الثاني والعشرون من سفر الخروج يقول « إن اقرضت فضة للفقير فلا تكن له كالمرابي وكان حكم المسيحية هذا في الربا حكما متطورا على حكم اليهودية التي حرمت الربا بين اليهود وإنما أباحته مع غيرهم فالإصحاح التاسع والعشرون من سفر التثنية يقول للأجنبي اقرض بربا ولكن لاخيك لا تقرض بربا لكي يباركك الرب إلهك في ما كل تمتد اليه يدك » وقد وصف الأستاذ عباس العقاد هذا التحريم اليهودي للربا بأنه « تحريم عصبية تبيح القسوة على الاجنبي (حقائق الإسلام واباطيل خصومه) وذهب العقاد في كتابه ذلك ، ليحدثنا عن دور مارتن لوثر في تطوير المفهوم المسيحي لتحريم الربا موردا عنه قوله « ان هناك أناسا لا تبالي ضمائرهم ان يبيعوا بضائعهم نقدا بل هناك إناس لا يحبون أن يبيعوا شيئا بالنقد ويؤثرون أن يبيعوا سلعهم جميعها على السنة وهذا مخالف لأوامر الله مخالفة بعقل واضحة ومثله في مخالفة الاوامر الإلهية والأوامر العقلية أن يرفع البائع اسعار بضاعته بقلة البضاعة المعروضة أو لاحتكاره القليل الموجود من هذه البضاعة . ومثل هذا وذاك أن يعمد التاجر إلى شراء البضاعة كلها يحتكر بيعها ويتحكم في أسعارها » .

ومن الجلي الواضح أن تحريم الربا في الناموس الإلهي والحكمة الإنسانية كان لما فيه من استغلال والتحريم ، بهذا الفهم ، وسيلة لدرء الغبن وتحقيق التوازن الاجتماعي وحماية الفقراء من الهلاك ، خاصة وقد كان الربا أكثر مايكون في المجاعات حيث يقترض الفقراء لوفاء بحاجاتهم الضرورية وجاء في تفسير البيضاوي لآية الربا بأن « الرجل منهم يربي إلى أجل ثم يزيد فيه زيادة أخرى حتى يستغرق بالشيء الطفيف كل مال المديون » .

وقد جاء تحريم الإسلام القطعي للربا بالتدرج شأن أحكام الإسلام كلها حتى لا يثقل على الناس ففي قول الرسول (ﷺ) « إن الله يحب الرفق في الأمر كله ومن حرم الرفق فقد حرم الخير كله » (صحيح مسلم بشرح النووي) وأولى آيات الإسلام في الربا هي « وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله » (الروم ٣٩) وتتبعها الآية « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا * وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعتدنا للكافرين منهم عذابا أليماً » (النساء ١٦٠ ، ١٦١) وقد نزلت هذه الآية وهي تشير لليهود ، والواو في « وأخذهم الربا » واو للعطف على آية سابقة في نفس السورة هي « فبما ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا » (١٥٥) والقلوب الغلف هي القلوب التي لا تعي وتدرجت الأحكام من بعد إلى التحريم في قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون » (آل عمران ١٣٠) ثم في قوله تعالى الذي قطع كل قول « الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون * يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم * إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون * يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين * فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون * وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون » (البقرة ٢٧٥ ـ ٢٨٠) وقد نزلت هذه الآيات في العام التاسع من الهجرة في ظرف أشبه بظروف الردة في عهد أبي بكر ومن هنا جاء الإعلاط وكانت ثقيف تتعامل بالربا وتعالى فيه حتى بعد نهي الإسلام عنه وذهبت العلواء بثقيف لأن طالبت مدينيها من بني المغيرة بسداد ما عليهم من ربا الجاهلية بالرغم من تشديد الإسلام في النهي عن الربا ، مدعية بأن الربا كالبيع ، ولهذا وجه الرسول (ﷺ) عامله على مكة بأن تنتهي ثقيف أو تحارب فالمال إن كان قرضا يصبح عارية في مبدئه ومعاوضة في نهايته وأية زيادة فيه تعتبر استغلالا لا يحل ، خاصة إن كان القرض لذي حاجة استغلها الدائن .

وعلى كل فإن جميع ألوان الربا هذه التي وردت في القرآن هي الربوات التي خذت لأجل الأسماء ، أي تأجيل السداد ، ولذا سميت بربا النسيئة كما سمى الفقهاء هذا النوع من الربا بالربا الجلي أي الذي لا خفاء فيه ، وحرمته ثابتة بنص القرآن وبالسنة القولية ففي حديث الرسول ، في خطبة الوداع « إن ربا الجاهلية موضوع ، وأول ربا أبدأ به هو ربا عمي العباس » وقد ضرب الرسول الكريم ، بقوله هذا ، المثل للناس لأن أول ربا ألغاه هو ربا عمه العباس ، وقد كان العباس يرابي في الجاهلية . ومع هذا الحكم القاطع فإن بعض الفقهاء قالوا بإباحة

هذا اللون من الربا للضرورة القصوى كتلك التي تبيح للمسلم أكل الميتة (ابن القيم) بيد أن الذي أثار الخلاف بين الفقهاء ، أكثر ما أثاره ، هو مايعرف بالربا الخفي والذي حرمته السنة بموجب حديث الرسول (ﷺ) « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح مثلا بمثل ، سواء بسواء ، يدا بيد ، فمن زاد او استزاد فقد أربى فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم » (الصحيحان) وتعتبر مثل هذه المعاملة ضربا من البيع ، أي بيع واحد من السلع المذكورة بجنسه فالذي يبتاع سلعة من هذه السلع يفعل هذا لقضاء حاجة آنية على أن يردها أجلا بنوعها وحجمها دون استزادة ، فإن حمل على الزيادة أصبح هذا ربا ولهذا فإن الفقهاء يسمون هذا النوع من الربا بربا الفضل أي الزيادة وقد قال جمهور الفقهاء ، بتحريم ربا الفضل ، إلا قلة منهم أجلته اعتمادا على حديث منسوب لعبد الله بن عباس يقول « إنما الربا في النسيئة أي ربا الجاهلية ويحدثنا ابن القيم بأن « الربا نوعان جلي وخفي فالجلي ربا النسيئة ، وحرم لما فيها من الضرر العظيم والخفي ربا الفضل ، وحرم لأنه ذريعة إلى الجلي فتحريم الأول قصداً وتحريم الثاني وسيلة ، أي من باب سد الذرائع » كما فسر ابن القيم الحديث الذي رواه ابن عباس بأن المراد به حصر الكمال ، أي أن الربا الكامل هو ربا النسيئة (اعلام الموقعين) وعلى أي فهي الحالتين فإن علة التحريم هي منع الاستغلال ، استغلال الدائن لحوجة المدين خاصة وقد كان جزء كبير من التراضي (بفتح التاء) يدور في المطعومات ، وكان أكثر من يتضرر به هم الضعفاء وعلى بذهب بعد هذه المقدمة لنرى ما الذي صنعه "الفقهيون" الجدد وهم يبررون الاستغلال "الربوي" باسم البيع الذي أحله الله ، وباسم المضاربة التي أجزها الإسلام وكأهل تفيف فإن "إسلاميي" الصحوة يحسبون أن العبرة بالأسماء لا بالمقاصد

المصارف الاسلامية والتشويش الفكري

إن أكثر الجدل الذي يدور اليوم حول الربا يتعلق بالمصارف ، والمصارف مؤسسات حديثة لم تعرف في تجارب الإسلام التاريخية فقد نشأت المصارف في ظل الرأسمالية الحديثة كوعاء ضروري لاستيعاب الفوائض المالية المتراكمة لدى الأفراد بهدف إدخالها في الدورة الاقتصادية وبتطور الاقتصاد أصبحت هذه المصارف واحدة من أهم الأدوات التي تستخدمها الدول لتوجيه السياسات النقدية خاصة بعد إنشاء البنوك المركزية ، وأولها بنك إنجلترا الذي أنشىء في عام ١٦٩٤ كبنك خاص ، إلا أنه سرعان ماوقع في قبضة الدولة ، وبنك فرنسا الذي انشأه نابليون منذ البدء كبنك حكومي في عام ١٨٠٠ وبمرور الزمن أصبح لهذه المصارف المركزية دور هام ليس فقط في توجيه السياسة النقدية بل أيضا في رعاية أموال المودعين وحسن استغلال أموال المساهمين ، والتدقيق في العمليات المصرفية وضمان عدالة وتوازن تعريفة الخدمات المصرفية

فالمصارف ليست بصناديق لقرض الحسن ، وإنما هي مؤسسات نشأت في ظل النظام الرأسمالي لا تهدف إلا إلى الربح ، شأن كل المؤسسات الرأسمالية ، ولا سبيل لها لهذا الربح إلا بما تتقاضاه من رسوم خدمات (هي حق مشروع) ثم فوائد قد تصل إلى حد العنت ومثل هذا العنت لا تجيزه الشرائع السماوية ، ولا تقبله بعض القوانين الوضعية ، بما في ذلك قانون الإجراءات المدنية السوداني القديم والذي كان يمنح المحاكم حق رفض المعاملات التي تتسم بالعنت ويسميها القانون « Unconcionable Transactions » ومثل هذا العنت قد يقع في كل انشطة المصارف كقروض الاتحاد الإستهلاكية ، أو القروض الإنتاجية ، أو فتح الاعتمادات المصرفية لمصلحة العملاء والعنت عبر أسميناه ربا أو لم نسمه بيد أن هذه الظاهرة الاستغلالية لا تعرفها المصارف في الدول الاشتراكية لأن طبيعة المصارف في تلك البلاد تختلف عنها في الدول الرأسمالية وربما كان الاستثناء الوحيد لهذا الحكم العام حول المصارف في الدول الاشتراكية هو المصارف التجارية التي انشأتها بعض هذه الدول لضرورات اتجارها مع العرب مثل تشيكوسلوفاكيا ويوغسلافيا وهذا هو السبب الذي حمل أغلب الدول الاشتراكية في شرق أوربا على البقاء بمعزل عن صندوق النقد الدولي باستثناء يوغسلافيا ورومانيا .

وعلى أي ، فلطبيعة هذه المصارف المستحدثة وقع خلاف بين الفقهاء حول انطباق مفهوم الربا الإسلامي على فوائد المصارف وكان أول من قال بعدم انطباقها من المحدثين الشيخ رشيد رضا صاحب المنار في مؤلفه الصغير (الربا والمعاملات في الإسلام) والذي اتمه وكتب مقدمته الأستاذ العلامة الشيخ محمد بهجة البيطار عضو المجمع العلمي العربي بدمشق كما ذهب الأستاذ عبد الوهاب خلاف إلى القول بأن حكم الربا لا ينطبق على مصارف التوفير وقد استرعى نظري محاولة جريئة من الأستاذ احمد صفي الدين لدعوه إلى انشاء بنوك إسلامية بفوائد ، وكان ذلك في كتيبه الذي أصدره في السبعينيات (١٩٧٨) بعنوان (بحوث في الاقتصاد الإسلامي) وقامت بنشره وزارة الشئون الدينية والأوقاف وبنى الأستاذ صفي الدين حكمه على أن دعوى من يقول بتحريم الفائدة على البنوك تحريما مطلقا ويستبدل بها المضاربة الشرعية دعوى باطلة لأن المضاربة لا تجوز عند جمهور الفقهاء إلا بالدراهم والدنانير الخالصة ولا تجوز بالفلوس واورد أنه لم يقل بجوازها بالفلوس سوى أشهب من المالكية ومحمد بن الحسن من الحنفية وذهب الأستاذ الباحث للقول بأن الذين يتحدثون عن المضاربة الشرعية بالذهب والفضة لم يأخذوا في الاعتبار أن الناس قد هجروا إلى غير رجعة التعامل بالذهب والفضة ، وأصبحت النقود الورقية - أي أوراق البنكنوت - غير قابلة للصرف بالذهب نتيجة لانفصام العلاقة بين الاثنين وفي واقع الأمر فإنه حتى الالتزام الأمريكي بأن يحسب الدولار بسعر ثابت من الذهب كأساس للتعامل في صندوق النقد الدولي منذ التوقيع على اتفاقية بريتون وودز قد الغي

بقرار أصدره الرئيس نيكسون في مطلع السبعينيات .

ومهما يكن من امر فإن الذى أراد ان يذهب إليه الأستاذ صفى الدين هو أن الحكم الإسلامى الذى يجب أن يطبق على المصارف هو حكم "الفلوس" لا حكم الذهب والفضة . وفى هذا الشأن اشار الأستاذ إلى عديد الاراء التى تقول بجواز الفائدة التى هى دون العبن فى الفلوس ، مثل رأى الإمام النووى فى (المجموع) ، ورأى الإمام ابو القاسم الرافعى فى (فتح العزيز) ورأى السرخسى فى (المبسوط) وتستند كل هذه الأراء إلى أن "الفلوس" - لا الذهب والفضة - تتآكل قيمتها بالتداول ، وتنخفض قوتها الشرائية ولاشك فى ان مادهب إليه الأستاذ صفى الدين هو تعبير عن ماقال به الكسبانى فى (بدائع الصنائع) بأن « المال المستقبل أرخص من المال الحالى » وفى هذا الشأن يقول إمام المجتهدين ابن تيمية بأنه « إذا نقصت قيمة الدين - نقدا كان او عينا - فهو نقص فى النوع ، فلا يجبر الدائن على أخذه ناقصاً ، ويرجع إلى القيمة يوم العقد ، وهذا هو العدل فإن المالين إنما يتماثلان اذا استوت قيمتهما ، واما مع خلاف القيمة فلا تماثل » (فتاوى ابن تيمية) وخلاصة القول هنا ان ما تتقاضاه المصارف من رسوم خدمات إدارية مشروعة ، ومن فوائد يستوجبها تآكل قيمة العملة دون عين لا يمكن ان يحسب ربا إذ لا استغلال فيه ، فعلة تحريم الترابى هى الاستغلال .

بيد ان التشويش الفكرى الكبير ، والمغالطة الفاحشة التي اوقع فيها الناس بعض منظرى "الصحوة" فى السودان يتمثلان فى محاولتهم الربط بين ازمة الديون العالمية والسياسة الربوية للمصارف فازمة الديون هى فى جوهرها ازمة النظام الاقتصادى العالمى بما فيه من رجحان لموازين التجارة الدولية لمصلحة الدول الصناعية ، وخفض متعمد لأسعار السلع الأساسية التى تنتجها دول العالم الثالث ، وعوائق جمركية تفرضها دول الشمال ضد السلع المصنعة وشبه المصنعة التى تنتجها دول الجنوب ، وارتفاع حاد فى اسعار السلع الراسمالية التى تحتاج إليها الدول النامية وتصدرها الدول الصناعية واستميح القارىء عذراً لأن انقل هنا جزءاً من بحث بعنوان "الأوضاع النقدية والمالية الحالية واتجاهات تطورها المحتملة خلال الثمانينيات واثرها على التعاون النقدى الإقليمى" تقدمت به للندوة التى عقدها البنك المركزى الاردنى بالتعاون مع صندوق النقد العربى (١٤ - ١٦ يناير ١٩٨٤) ونشرت بضع فقرات منه فى جريدة الصحافة

« إن زيادة مديونية الدول النامية ، بصرف النظر عن حجمها ، لا يمكن أن ينظر اليها باعتبارها مشكلة نقدية فقط ، إذ لابد من وضعها فى إطار العلاقات الاقتصادية الدولية خاصة فيما يتعلق بهيكل واتجاهات التجارة الدولية »[1] ومن ناحية أخرى ، فبالرغم من اننا لا ننكر أن جزءاً من المسئولية حول مشاكل دول

---

(١) انظر Ervinlaszalo, The obstaslest. the new International Economic Order. (UNITAR), Pergamon press New York 1980, P 59

العالم الثالث الاقتصادية ، بما في ذلك العجز في ميزان المدفوعات ، يقع على عاتق هذه الدول نفسها ـ وهو أمر سنعود إليه لاحقا ـ فإنه لابد من التأكيد على أن هناك مجموعة عوامل أساسية خارجية لعبت دوراً كبيراً في خلق هذه الأزمة وهي عوامل لا تقع ، بحال ، تحت سيطرة الدول النامية .

فواقع الأمر أن الضغوط الاقتصادية الراهنة ليست ـ كما كان الحال في الماضي ـ ضغوط عرض داخلي ، وإنما يعزى أغلبها إلى تدهور شروط التجارة الخارجية ضد مصلحة الدول النامية ، فهذا العامل وحده يمثل عنصراً هاماً في ارتفاع العجز في ميزان المدفوعات لهذه الدول وفي إطار هذا الواقع مهما فعلت الدول النامية لتوسيع طاقتها الإنتاجية لن يكون في مقدورها ، مع هذا التدهور في موازين التجارة ، أن تحقق فائضا يجابه به احتياجاتها التنموية الأساسية ناهيك عن سداد ديونها المتراكمة فتقرير مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية المشار إليه أعلاه يقول ، مثلا ، إن نسبة سداد الديون لحصيلة الصادر من هذه الدول والتي بلغت في عام ١٩٨١ ٩٩٪ سيرتفع إلى ١٢٨٪ في نهاية عام ١٩٨٤

ثمة عاملان خارجيان إذن أديا إلى هذه النتيجة :

أولهما هو تحول ضغوط العجز في ميزان المدفوعات من الدول الصناعية إلى الدول النامية نتيجة للركود الذي عم العالم الصناعي في أعوام ١٩٧٢ ـ ١٩٧٥ ، وقد جاء هذا الركود عقب الارتفاع الطارىء والحاد في أسعار النفط ، بكل ماتبع هذا الارتفاع من انعكاسات على اقتصاديات العالم الصناعي وبصرف النظر عن أن هذه الزيادة الحادة في أسعار النفط إنما قاد إليها ، بالضرورة ، الارتفاع الباهظ وغير المتكافىء في أسعار السلع المصنعة والرأسمالية والتي تعتمد عليها الدول النامية ـ بما فيها الدول النفطية ـ في تنميتها فإن الأثر المباشر لهذه الزيادة في اقتصاديات الدول الصناعية يبقى حقيقة ، وقد تبعت هذه الزيادة في أسعار النفط فترة من النمو البطيء في الدول الصناعية أدت إلى انخفاض وارداتها من الدول النامية .

وثانيهما هو تحول ضغوط العجز أيضاً في ميزان المدفوعات ضد الدول النامية ، نسبة للموجة الكاسحة من قوانين الحماية المحلية لمنتجات الدول الصناعية والذي كانت أكثر الدول تأثراً به هي الدول النامية وقد عجزت المؤتمرات المتتالية للانكتاد والاتفاقيات ومشروعات الاتفاقيات المتشعبة لحماية السلع والمواد الخام عن تحقيق صيغة في التعاون الدولي توفر ، على السواء ، الحرية والعدالة في التجارة الدولية ولاشك في أن قوانين الحماية الداخلية هذه ، كانت أكثر تأثيراً على السلع المصنعة وشبه المصنعة التي تنتجها الدول النامية وتشير إحدى التوقعات إلى أن إزالة هذه الحواجز من جانب دول OFCD تؤدي إلى ارتفاع حصيلة الدول النامية من الصادرات بحوالي ٢٥ بليون دولار في نهاية عام ١٩٨٥[1]

---

(1) Ibid,P 46

لعبت كل هذه العوامل مجتمعة دورها في تزايد الديون وامتداد أزمة العجز في ميزان مدفوعات الدول النامية بصورة عامة. وعند تركيز دائرة الضوء على عجز ميزان المدفوعات في الدول العربية غير النفطية نجد أن الصورة لا تختلف عن مثيلاتها في الدول النظيرة في العالم الثالث. ففي خلال الفترة من ١٩٧٥ - ١٩٧٩ بلغ حجم عجز الحساب الجاري الإجمالي لكل الدول العربية ذات العجز مبلغ ٣٣,٤٠٩ بليون دولار (دول الفائض في ذلك الوقت هي الإمارات العربية المتحدة، المملكة السعودية، العراق، قطر، الكويت، ليبيا). وقد انحدر الاحتياطي المالي في بعض هذه الأقطار ذات العجز إلى ما يفي باحتياجات ١٤/ فقط من الواردات كما بلغ في بعضها الآخر حدا لا يفي بأكثر من احتياجات الشهر وبنصف الشهر من الواردات، وأقل من الأسبوعين في حالة أخرى. وإزاء وضع كهذا لم يكن أمام هذه الدول إلا اللجوء إلى الاستدانة، لا للوفاء بالتزاماتها القديمة بل ولتوفير احتياجاتها الضرورية الآنية.

ارتفع الحجم الكلي للقروض المقدمة لهذه الدول من ١٥ ٢٢١ بليون دولار في عام ١٩٧٥ إلى ٦٥,٩٣٥ بليون في عام ١٩٧٩. كما بلغ حجم الأموال المسحوبة فعليا من هذه القروض ٤١,٦١ بليون دولار في عام ١٩٧٩ مقارنا بمبلغ ١٥,٢٢١ في عام ١٩٧٥. وفي ذلك العام (١٩٧٩) ارتفعت تكلفة خدمة الديون وحدها إلى مبلغ ٦ ٥٦٨ بليون دولار، أي ٦/ من مجموع الناتج القومي الإجمالي مقابل ٢,٦/ في عام ١٩٧٥. وبمعيار آخر فإن جملة الديون المستحقة السداد وفوائدها في الفترة المذكورة (عام ١٩٧٩) أصبحت تمثل ٢٩ من قيمة السلع المصدرة بالقياس إلى ١٢٪ في عام ١٩٧٥.[1]

وذهب البحث، فيما بعد، للحديث عن أثر الفائض المالي الضخم الذي نتج من ارتفاع أسعار النفط، والإنفاق على التسلح في دول العالم الثالث، وفساد السياسات في بعض الدول النامية، والتوزيع غير المتوازي للاحتياطي التضخمي بين الأقطار الصناعية والأقطار النامية على قضية الديون. ولا سبيل للخلاص من مشكل الديون هذا إلا بسياسات ذات قطبين، قطبها الأول هو ترشيد السياسات الداخلية من ناحية الأولويات التنموية، ودفع الإنتاج، والتقليل من الإنفاق الإتلافي أو التبديدي (التفاخر، التسليح، الفساد، الإرضاءات القطاعية)، والعدالة في التوزيع. أما القطب الثاني فهو إنهاء علاقات التبعية الاقتصادية بالوصول بحوار الشمال - الجنوب، وتعاون الجنوب - الجنوب إلى نهاياته المنطقية، حسب مقررات دول العالم الثالث في الجمعية العامة للأمم المتحدة، ومنظمة الانكتاد، ومؤتمر عدم الانحياز. وحول هذا الأمر أوردنا في البحث، ونحن نتحدث عن الدول العربية الموسرة على وجه الخصوص، بأن، هذه الدول، رغم ثرواتها، مازالت دولا تصدر الخامات الناضبة، وتستورد المصنوعات، شأنها شأن دول

---

(١) مذكرة صندوق النقد العربي للاجتماع الخاص لمجلس المحافظين المنعقد في تونس سبتمبر ١٩٨٠

العالم الثالث الأخرى. وواقع الأمر أن هذه الثروات الضخمة بحكم القوانين والممارسات السائدة في الإنتاج والتسويق والتصنيع وإعادة تدوير العائد إنما زادت من تكريس الهيمنة الغربية. ولا سبيل للفكاك من هذه الهيمنة إلا بتجنيد كل طاقات الجنوب بما في ذلك النفط والنفط كسلاحين للمواجهة والمساومة في حوار الشمال والجنوب للوصول إلى وضع اقتصادي عالمي جديد يعاد في إطاره توزيع العمل بصورة تنهي التبادل الدولي الجائر، وتقلل من الفوارق في مستويات النمو، وتقرر القيمة الحقيقية للسلع والخدمات. ولو تحقق هذا التوازن الاقتصادي الدولي لما استغرق ماتدفعه بعض الدول المدينة من فوائد وأقساط من أصول الديون سنوياً عائدها كله من التصدير، ومن جانب آخر فإن النظام العالمي الذي يتحدث عنه نظام أجمع على إدانته كل فقراء العالم بمسلميهم، ومسيحييهم، ويهوديهم، وملحدهم. فقرارات المنظمات الدولية التي أشرنا إليها لا تصدر بديباجة تتحدث عن عقائد الأمم، ولا تتضمن نصوصا تشير إلى أديانهم. تلك القرارات تتحدث بلغة الاقتصاد عن أوجه الظلم الموروث في الاقتصاد العالمي الراهن، وتتحدث بلغة الحساب عن النتائج المادية لهذا الظلم، وتتحدث بلغة السياسة العملية عن ضرورة التعاون المشترك بين الفقير المسلم، والمسيحي، واليهودي، والملحد في جبهة موحدة لمجابهة هذا الظلم.

وفي واقع الأمر فإنه لو تحولت جميع مصارف العالم إلى مصارف لا ربوية (بعضهم "إسلامي" السودان لهذه المصارف) مع الإبقاء على الهيكل الاقتصادي الدولي القائم - لما كان المديون أحسن حالا. بل يقول سيكونون أسوأ حالا. هذا ماكان من أمر التشويش الفكري أما المغالطة فتجيء عندما يدعي "اللاإسلاميون" أن أصل هذه الأزمة المتشعبة الجذور هو فداحة الفوائد التي تتقاضاها المصارف الربوية، في نفس الوقت الذي يقيمون فيه مصارف "إسلامية" بديلة تتقاضى أرباحا تصل إلى ضعف ماتتقاضاه مصارف "الطاغوت" من فوائد. ومن البديهي أنه لن يؤثر كثيرا، في الحسابات القومية أو جداول الدين التي تجعل وزراء المالية في العالم الثالث يهلوسون، إن كان اسم تلك الديون "فوائد ربوية" أو ربحاً على "مضاربة" أحلها الله.

اللاربوية .... والرأسمالية الورمية

ولا شك في أن الصورة لتبدو أكثر قتامة عندما ننظر إلى المردود الحقيقي لقيام المصارف "الإسلامية اللاربوية" في السودان، خاصة من ناحية الاستغلال وهو علة تحريم الربا. وإن تناولنا مصرفا واحداً من هذه المصارف (بنك فيصل الإسلامي) فإنما نفعل هذا لأنه أولها، ولأنه أهمها، ولأنه المصرف الذي توفر على إدارته ورعايته "إسلاميو الصحوة". تم تسجيل بنك فيصل في ١٨/٨/١٩٧٧ برأسمال قدره ٦ ملايين جنيه (بالتمام والكمال)، رفعت إلى ١٠ ملايين في العام الذي يليه. وصدر فيما بعد، قانون يمنح ذلك المصرف إعفاءات عديدة

من الضرائب على الأموال والأرباح والأموال المودعة بغرض الاستثمار ، والمرتبات كما أعفى البنك من قوانين مراقبة النقد (وبالتالي رقابة البنك المركزي) ، وقوانين الخدمة العامة ، ومراقبة المراجع العام والإفتراض هو أن كل هذه الاعفاءات التي لا مثيل لها قد منحت كحافز لتجربة مصرفية جديدة تتوقى الربا الذي عرفته المصارف الرأسمالية ، أي تجافي الاستغلال الذي اتسمت به تلك المصارف ، وتتجه لعمل استثماري تنموي صالح وفق معايير إسلامية وتستهدف مثل هذه التنمية أول ماتستهدف مصلحة الفقراء والمساكين وهم أول الفئات التي وجهها الله لمال المال ، على حقه، من أجلها وبنتيجة بهذه الامتيازات حقق البنك في عامه الأول أرباحا بلغت (١٠٪ من رأس المال خالصة بلا ضريبة ثم تصاعد الربح إلى ١٧٦٪ ، ٢٢٦٪ ، ٣٢٥٪ ، ٣٨٤٪ ، في أعوام ١٩٨٠ ، ١٩٨١ ، ١٩٨٢ ، ١٩٨٣ على التوالي فما هو لون الاستثمار التنموي الصالح الذي قام به المصرف حتى در عليه هذا الربح الطائل .

كان ميدان "الاستثمار" الاساسي الذي ولجه المصرف هو التجارة ، وللوصول إلى الربح العاجل فالتجارة هي أقرب المسالك وممكن السودان بحاجة إلى مصرف يمنح كل هذه الامتيازات ليقوم بتمويل التجارة الذي ظلت تقوم به المصارف الوطنية دون أن تمنح امتيازا أو إعفاء فبدلا من أن تحفز تلك الإعفاءات البنك "الإسلامي" للدخول إلى ميادين تروّ عنها البنوك "الربوية" التي لا تسعى إلا للربح ، آثر أن يجاريهم في حلبة سباقهم من أجل الربح ولو تركنا الأرباح جانبا لنتناول واحداً من توابعها ألا وهو الضريبة على الربح لشهدنا العجب فقد دفع بنك الخرطوم ، مثلا ، وهو بنك رسمي يعمل أيضا في تمويل التجارة مبلغ ستة ملايين من الجنيهات ضريبة على أرباحه في عام ١٩٨٠ في الوقت الذي لم يحقق فيه ربحا بحجم الربح الذي حققه بنك فيصل (بسبب الامتيازات طبعاً) ولو قدر لبنك فيصل أن يدفع نفس الضريبة لبلغت قرابة السبعة ملايين جنيه والضريبة المعفاة هذه كان مآلها إلى الخزينة العامة (بيت المال) الذي ينفق منه على الفقراء والمساكين فهل اتجه هذا المبلغ المعفى قروضا حسنة للغارمين أو صدقة للفقراء والمساكين ، والصدقة مايخرج من المال حتى يصبح صادقا ، أم أضيفت إلى هامش الربح للمودعين ، ورفعت من رواتب العاملين بالبنك من المسلمات والمسلمين ، وكلهم في نهاية الأمر أفراد من الموسرين وكما أن العافية درجات فاليسر في السودان درجات فالمودعون في المصارف كالعاملين عليها أكثر يساراً من العامل الذي لا يملك قوت يومه ، ولا ثمن علاج مريضه ويوم أن اتجه البنك لبسط المعروف على الناس مما آتاه الله اتجه به للمساجد وللتبرع لرجال الشرطة ، وهو بذلك يباهي ولا أعرف دولة في العالم تقبل أجهزة أمنها الصدقات

إلا أن الأمر أخطر من هذا وأدهى ، فهو من ناحية يكشف عن الفهم القاصر للإسلام إن أحسنا الظن بالفاعلين ومن ناحية أخرى يفضح الأهداف الدنيوية المتلفعة برداء الإسلام إن أسأناه فدعاة الإسلام الحضاري مازال فهمهم للدين

يقوم على أن بناء المساجد هو بناء الإسلام . وقد ظل السطاء من أهل السودان منذ عهد كترانج يقيمون المساجد ، ويرفعون مآذنها في السماء بحر مالهم مستنين بذلك سنة سار عليها القادرون من أبناء السودان من أهلنا السواراب ، والحوجلاب ، والكوارتة دون حاجة لعون بنكي ولو كان دعاة الإسلام الحضاري يفهمون حضارة الإسلام حق فهمها لذهبوا بأعطياتهم تلك إلى مكتبات الجامعات ، ومختبرات المعاهد ، وابتعاث البعوث إلى الخارج كما فعل المأمون بيد أن القوم ما أرادوا بأعطياتهم نشر حضارة الإسلام كما ادعوا ، ولا أرادوا به التكافل والتراحم بين الناس فبناء المساجد هو استرضاء لفطرة المسلم العادي الذي يرى في المسجد رمزا لدينه ولا يعرف - كما يفترض أن يعرف دعاة التحضير الإسلامي - أن المسجد كان في الماضي هو دار القضاء ، ومدرسة النحو ، ورواق المتكلمة ، وكلية الطب وأما دعم الشرطة فهو استرضاء لأدوات السلطان التي يبتغون التسلل إليها لقهر الخصوم بها تماما كما استخدموا القضاء والقانون في محاكم الطوارىء وسلخانة "كوبر" . وكل هذا هو حرث الدنيا ومع هذا فليس هذا ما يستوقفنا ، وإنما تستوقفنا المناهج المستحدثة لأسلمة البنوك إذ أنها جميعا تحايل على الاستغلال وإن لم يكن هذا الاستغلال هو الربا ، فهو بالقطع عبارة فتماما كما خدعت تفيف نفسها بأن ماكانت تتقاضاه من كسب على الأسماء في الدين هو بيع حلال ، كان نقفيو المائة الخامسة عشرة أكثر مكرا وأشد تحايلا فأبدعوا في انتقاء الأسماء مثل المرابحة والمضاربة لتبرير الاستغلال . وقد حفلت صحف السودان وغير السودان وبحوث الباحثين في الداخل والخارج بالدعاوى المضادة حول هذا اللون من المعاملات الإسلامية "فالإسلاميون الصحويون" يحبزونه باعتباره تعاملا حلالا ، وقد أحل الله البيع ، وآخرون من المسلمين يعارضونه لما فيه من غرر وبالتالي مافيه من استغلال ، والاستغلال هو علة تحريم الربا وإلى جانب هؤلاء وأولئك وقف بعض الاقتصاديين السودانيين مثل الأستاذ الفاتح شاع الدين (كراسات الدراسات الاقتصادية بجامعة الخرطوم) يكشفون ما في التجربة من استغلال يهون معه استغلال المصارف الربوية وكما يتوقع المرء صخب الرد على كل واحد من الآراء المناهضة للتجربة اتهام بتعويق مسار شرع الله .

إن البنوك ليست متاجر ، فدور البنك هو الإقراض ومهمة تحايل البنك في وصف هذا الإقراض بأي من النعوت حتى لا تلحق به تهمة الربا ، بفتح الباء وتشديدها) يبقى الإقراض إقراضا والإقراض الوحيد الذي يعرفه الإسلام هو القرض الحسن ، وهو صدقة وقد روى عبد الله بن مسعود عن رسول الله (ﷺ) "كل قرض صدقة" وارتبطت الإشارة للقرض الحسن في القرآن الكريم أكثر ما ارتبطت بالنهي عن فتنة المال وشح النفس ، وقسوة القلوب فقد وردت الآية في سورة الحديد « إن المصدقين والمصدقات وأقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لهم ولهم أجر كريم » (الحديد ١٨) بعد تذكير البشر الذين قست قلوبهم بتباعد الشقة بينهم وبين الأنبياء « ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله

وماتزل من الحق ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون » (الحديد ١٦) كما جاءت الإشارة إلى شح النفس وفتنة المال في قوله تعالى « إنما أموالكم وأولادكم فتنة والله عنده أجر عظيم * فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا وأطيعوا وأنفقوا خيرا لأنفسكم ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون * إن تقرضوا الله قرضا حسنا يضاعفه لكم ويغفر لكم والله شكور حليم » (التغابن ١٥ ـ ١٧) والقرض الصدقة هذا ليس هو إلا خير يبذله الميسور دون أن يترجى لقاءه أجراً في الدنيا سواء كان الأجر ربحا بالدرهم الساساني أو "الدولار" الإسلامي أو كسب أنصار يعززونه في صراعه الدنيوي ، وإنما أجره العظيم هو رحمة من الله ورضوان « علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله فاقرأوا ماتيسر منه وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأقرضوا الله قرضا حسنا وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا وأعظم أجرا واستغفروا الله إن الله غفور رحيم » (المزمل ٢٠) .

إن بنوك "الإسلام" الحديث تدعى أنها متاجر لا مصارف بيد أن البنوك "الربوية" ظلت ، هي الأخرى ، تمنح أهل التجارة تسهيلات (قروضا) بفائدة معينة لكيما يبتاعوا سلعهم ممن أرادوا وحيث أرادوا ، دون أن يدعى البنك أنه شريك أو مضارب ، فما هذا شأن البنك ، ولا لهذا أعدت البنوك ويحسب هذا البنك "الربوي" فائدته كل صباح ، حسبما كان الحال ، لأن المقترض الذي يمنح تسهيلا يسحب من هذا المال حسب حاجته ويودع فيه حسب قدرته ، ولذا فإن الفائدة تحسب يوميا على أصل الدين كما تبينه الدفاتر أما بالنكيرنا "الإسلامي فيدفن رأسه في الرمل وهو يقول للتاجر نحن لا نقرضك مالا وإنما نسهم معك في شراء بضاعة وتأمينها لكيما تبيعها ونتقاضى منك مقدما ربحا ثابتا عليها فالبنك هنا ضامن لربحه غير مغامر بشيء ، وهو لا يملك السلعة التي باع اشتراها وتقاضى عليها ربحا وبعبارة أخرى فالبنك يبيع ما ليس عنده ويربح عليه وقد أسمى الفقهاء هذا اللون من البيع بالغرر ومن بين هؤلاء الفقهاء شيخنا العالم صديق العزيز والذي ألف كتابا في هذا الباب أسماه "الغرر وأثره في العقود" وجاء في ذلك الكتاب أنه « لا يحل بيع ماليس عندك ولا ربح مالم يضمن » وسمى الغرر غرراً لأن الظاهر في المبايعة يغر ، والباطن مجهول والبيع مخاطرة ، وثمن البيع غير معلوم بيد أن مفتي البنوك الإسلامية قد وجدوا لها مخرجا من متن هذا الغرر فأفتوا بأنه إذا كان سعر البيع محددا تحديدا نهائيا في البداية ، والسلعة ليست بمال فلا غرر ولا ربا ، والأمر من مبدئه إلى منتهاه مغالطة وتحايل ، لأن التاجر الذي يسعى للبنك يسعى للمال فلو كان يملك المال لذهب للمستورد بمعرفته وذهب لشركة الشحن والتأمين التي يريد بمعرفته أيضا إن البنك لا يقدم شيئ أو يملك شيئا يحمل هذا المستري على الاقتراب منه غير ماله فلا هو بالمنتج للسلع ، ولا هو بالغرفة التجارية التي تملك من الخبرات والمعارف التجارية ما يحمل الناس على

اللجوء إليها للاسترشاد بها ، وإنما هو صاحب مال ، ولهذا فإن أى ربح يتقاضاه هو ، في الحقيقة ربح على المال الذى أقرض .

وقد أضاف الدكتور الترابى اجتهادا اقتصاديا لتبرير النمطية "الإسلامية" فى الإقراض ، ففى معرض حديثه الطويل لجريدة الأيام حول الفلسفة الاقتصادية للصحوة ذكر - وهو يدافع عن المرابحة - أن "التمويل الربوى لا يكون مهتما حقيقة بأنك اشتريت أو لم تشتر لأنك مادمت تدفع رأس المال بالإضافة إلى الفائدة ومادام ضامن ذلك برهن لا يبالى وفى النهاية لا تذهب (القروض) مقابل سلع محدية ومفيدة وقد تذهب لاستهلاك غير مضبوط وتدخى" (الأيام ٢٥ / ٨ / ١٩٨٤) فالدكتور يفترض أن البنوك "الربوية" تمنح التسهيلات للتاجر دون أن تهتم بأنه اشترى أو لم يشتر ، والذين يتعاملون مع هذه البنوك يدركون المعاناة التى يتلقاها المشترى فى إبراز الرخص ، ومستندات البيع ، والفواتير المبدئية أما الظن بأن ضمان القروض التجارية هو رهن العقارات فظن باطل ، فأكثر مايكون الضمان فى هذه القروض هو السلعة نفسها ، تماما كما يفعل البنك الإسلامى ، والعقارات أكثر ماتكون ضمانا للقروض العقارية ، وقروض الزراعة والصناعة وعلى أى فإن قبلنا كل هذه الافتراضات من الدكتور المجتهد فلن نقبل دعواه - والتى لا يحال أن رجلا عالما مثله يصدقها - بأن نظام المرابحة يوجه التجارة نحو السلع النافعة لا الاستهلاك التدخى لأن محاربة البدعة الاستهلاكية التدخية أو "غير المضبوطة" ، كما قال الدكتور ، لا تحددها البنوك (إسلامية كانت أم غير إسلامية) وإنما تقررها سياسات الدولة ، كما تحددها رخص الاستيراد التى تصدرها وزارة التجارة لا بنك الخرطوم أو بنك فيصل

أما آلة التحايل الثانية فهى المضاربة حيث يقوم البنك بكل التمويل للعملية ويقوم المضارب بالإدارة (صناعة ، حرفة) على أن يتقاضى البنك ربحا لأعماله الإدارية يزيد على ٢٥ ٪ من التمويل وهو مبلغ يزيد كثيرا على ماتتقاضاه البنوك الربوية من رسوم خدمات وكأن تلك البنوك الربوية لا تباشر عملا إداريا مبهظا عندما تمنح مانمنحه من قروض لمثل هذه العمليات ، مثل تقويم دراسات الجدوى ، وتحليل هذه الدراسات ، والتفتيش الدورى على مواقع الاستثمار مما الذى يجعل العشرين فى المائة التى يتقاضاها البنك "اللاإسلامى" ربا ويجعل الثلاثين فى المائة التى يتقاضاها البنك "الإسلامى" ربحا حلالا ؟ ومن الغريب أنه لا فى حالات المرابحة أو المضاربة قد انخفضت نسب هذه المرابحة أو المضاربة عن نسب ماتتقاضاه البنوك الربوية من فوائد ، مما يدل على أن المؤشر لتحديد تلك النسبة هو أرقام "لايبور" فى سوق لندن وليس أبواب الكتاب أو واقع الخدمة الادارية ولم يبق "الإسلاميون" أن يضبطوا لأرقام "لايبور" هذه هامشا للربح أعلى بكثير مما تمنحه البنوك الربوية ، حتى يجفلوا المودعين فى تلك البنوك لتتحول من "بنوك الربا" إلى "بنوك الاسلام" وبهذا وحده أثبتوا أن الربا يمحق المال ولا غرو فى أن المصارف الربوية كانت أكثر الناس سعادة لهذا "الفتح

الربانى" ، فمندا الدى لا يفصل كسبا يبلغ الثلاثين بالمائة من رأس المال اسمه المرابحة أو المضاربة على كسب لا يزيد على العشرين بالمائة اسمه خدمة الدين وسرعان مادخل في رحاب اقتصاد "الإسلام" كل بنك وافد على السودان حتى بنك التشيس مانهاتن

ولهدا نقول بأن حصيلة هده التجربة هى خلق حزء من الثراء فى بحر من الإدقاع وليس هدا من مقاصد الإسلام ، بل ليس هذا هو الدى يوحاه القرآن فى تحريم الربا ومبلغ ظنا أن هدا المنهج ونتجه لأكثر قربى بانحيل الاقتصاد الراسمالي قرأناه حسب رواية "القديس" ادم سميث أو رتلناه حسب قراءة "القديس" ملتون فريدمان . ولا نريد أن ندهب فى وصفنا لهذه المظاهرة الإسلامية المدعاة مدهب الدين أحدوا يصفونها بما شاءوا من الإيات (بكسر الألف المهوز) أى مايسميه الفرنجة (Isims) . فالبعض يصف الظاهرة بالراسمالية الطفيلية ، وبعض اخر يصفها بالبرجوازية والكومبادورية ، والسيد الصادق المهدى دهب لوصفها بالراسمالية الورمية سنترك كل هذه "الإيات" ونفترض جدلا جواز صحة التجربة ، ونحن نقول كما يقول الفقهاء "الفتوى بها قولان" ، نعم دعنا نفترض صحة دعواهم حول المضاربة والمرابحة ثم نقارن هدا بتجربة إسلامية أخرى هى تجربة إيران .

ولنا فى التجربة الإيرانية رأى المعنا إليه فى أكثر من موقع من هدا الكتاب فالدى يحدث فى إيران فى تقديرنا ارتداد إلى عصور الظلمة من ناحية اقترانه من قضية بناء المجتمع ، ونظرته السلبية للحضارة المعاصرة ، وأسلوبه فى الاستلهام من السلف إلا أن التجربة الإيرانية تجربة فريدة بلا منازع من ناحية رفضها لحالة الاستلاب المعنوى ، التى نتجت من الانبهاس غير الواعى فى الحضارة الغربية ، والإهدار بل الانكار الكامل لكل المقومات الثقافية والحضارية للأمة ولا مراء فى أن الثورة الإيرانية ـ كرد فعل عنيف على النمط الانبهاسى فى حضارة الغرب الدى اتجه إليه النظام الشاهنشاهى ـ وهو يدعو للتحضير والتحديث ـ قد تجاوزت الحدود عندما سعت لإلغاء كل وجه من وجوه الحضارة الغربية حتى الجوانب المفيدة منها والتى لا نملك منها فكاكا . إلا إن أردنا أن نعيش ـ كمسلمين ـ خارج إطار التاريخ المعاصر فخلافنا مع الثورة الإيرانية ليس خلافا حول صدقها فى توجهها من أجل مصلحة العامة ، بل حول صحة هدا التوجه من منظور حضارى .

وكنموذج لصدق التوجه من أجل مصلحة عامة المسلمين نتناول تجربة أسلمة البنوك ففد كان أول قرار أصدرته الحكومة الإيرانية هو قرار الرئيس بنى صدر فى عام ١٩٧٩ بتأميم كل البنوك ، وفى مارس ١٩٨٠ تم دمج تلك البنوك فى مجموعتين هما البنوك التجارية والبنوك المبنية (نسبة إلى ملة أى أمة باللغة الفارسية) وضمت البنوك الملية أكبر البنوك الإيرانية مثل بنك عمران ، وبنك طهران ، وبنك داريوش ، وبنك فارهانجيان كما تكونت مجموعة البنوك التجارية

من البنوك التي كانت تتعامل أصلا في التجارة مثل بنك ميلي ، وبنك صادرات وبنك تجارت وبجانب هاتين المجموعتين أسست أربعة بنوك متخصصة هي البنك العقاري ، وبنك التنمية الزراعية وبنك التعدين ، وبنك رعاية العمال وظلت هذه البنوك تعمل وفق النظام السائد ، وبنفس الفوائد التي كانت تتقاضاها مع الاستبدال لكلمة فائدة بكلمتي خدمات إدارية ، ولذا فإن التغيير في هذا الجانب كان تغييرا شكليا إلا أن قرار التأميم كان يعكس توجها سياسيا واقتصاديا إسلاميا محددا وقد يفيد أن نشير هنا إلى أن لجنة الدكتور الترابي لإعادة النظر في القوانين حتى تتماشى مع الشريعة الإسلامية قد قالت بعدم « إسلامية » قوانين تأميم البنوك في السودان لأن التأميم ضد حرمة ملكية المال التي قال بها الإسلام وإيران هذه هي واحدة من الدول النموذجية التي يباهي بها الإسلاميون

بيد أن التجربة الإيرانية لم تقف عند قرارات الرئيس بني صدر في عام ١٩٨٠ إذ أن الحكومة تقدمت في عام ١٩٨١ إلى المجلس (البرلمان) بمشروع قانون لأسلمة البنوك واستمر النقاش في ذلك القانون على مدى عامين حتى أجيز في أغسطس ١٩٨٣ إلا أن تطبيقه لم يبدأ إلا بعد قرابة العام في عيد النيروز لسنة ١٣٦٣ فارسية الموافق ٢١ / ٣ / ١٩٨٤ ومنذ ذلك التاريخ بدأت البنوك المؤممة تعمل بنظام المرابحة والمضاربة ، ولا تقبل ودائع بفائدة كما تمنح قروضا بلا فائدة ، خاصة في المصارف المتخصصة مثل بنك رعاية العمال (قروضا حسنة)

وقد قرر المجلس أيضا تدريب ٢٠٠٠٠ من عمال المصارف على النظام الجديد في الفترة الانتقالية ولا يملك المرء إلا أن يشيد بالجدية التي عولج بها الأمر حيث خضعت قضية الأسلمة لنقاش دام عامين ، وحددت فترة انتقالية لتطبيقها ودرب العاملون على مناهج عملها . نقول هذا وفي الذهن كيف قرر مشرعو "الصحوة" في السودان أسلمة البنوك بقرار فوري لم يخضع لدراسة ولم يصدر من رجال يملكون بضاعة الاجتهاد في الفقه ، أو يمور بالتحديات الاقتصادية ومع هذا فقد شرع الفقهاء يباركون ذلك القرار وهم نفس الفقهاء الذين قرروا في عام ١٩٧٨ التدرج في تطبيق ما أسموه بالنظام المصرفي اللاربوي وقد حملهم هذا الفهم يومذاك على أن يقصروا موضوع تحريم الربا على القروض الاستهلاكية (مشروع قانون القروض الاستهلاكية والتعاونية لسنة ١٩٧٨) وعلى معاملات الأفراد (مشروع قانون حظر المعاملات الربوية بين الأفراد لسنة ١٩٧٨) وقد جاء في أسبابهم لقصر الحظر على هذه المعاملات أن التدرج تقتضيه الرغبة في المحافظة على « نظام العلاقات الاقتصادية والمالية من الاضطراب » إذن فقد كان واضحا للفقهاء العلماء أن مثل هذه القرارات تتطلب قدرا من التمهل والحذر قبل إصدارها وأن التطبيق الفوري لأسلمة البنوك ، حسب تعريفهم للأسلمة ، يقود إلى اضطراب في العلاقات الاقتصادية والمالية ولكن ما أن قرر "الإمام" النميري التطبيق الفوري للأسلمة ، دون مشورتهم ، بل وبناء على اجتهاد فتية قاصرين ، حتى اندفع نفس الفقهاء وكبار المجتهدة يهنئون ويباركون ويصفون

الرجال الذين وقفوا يرددون ما ردده نفس الفقهاء من محاذير في عام ١٩٧٨ بالكفر ومناهضة شرع الله فإن لم يكن هذا هو الفقدان الكامل للشجاعة الأدبية والأمانة الفكرية فماذا يكون ؟

ونعود إلى التجربة الإيرانية لنقول بأن الذي نريد الوقوف عنده ، بصورة خاصة ليس هو الاسلوب الذي انتهج في تطبيق أسلمة النمول وإنما الإطار السياسي والفكري الذي تمت فيه الأسلمة ، فانطلاقا من عقيدتها في الاستقلال الكامل عن العالم العربي "الشيطاني" سعت إيران أول ماسعت إلى استخدام كل ماتملك لسداد ديونها الخارجية حتى لا تقع في ربقة هذا النظام "الشيطاني" فقيام النظام المصرفي الإسلامي الصحيح ، حسب فهمهم لمثل هذا النظام (وهو نفس الفهم الذي يحمله "صحويو" السودان) ، يقتضي أول مايقتضي قطع الحبل السُرى مع النظام العالمي "الشيطاني" فلئن لم يحدث هذا وحدث المصارف الإسلامية نفسها في تدفق غريب لا تملك تجاوزه إلا بالتحايل وخداع النفس وقد اصبحت إيران اليوم هي اقل دول العالم الثالث مديونية بالنسبة إلى الرأس من السكان كما اتجه النظام المصرفي الإيراني إلى توجيه الجانب الأكبر من القروض نحو المشروعات الإنتاجية والخدمية مثل الزراعة ، ورعاية العمال والإسكان لذوي الدخل المحدود دون أن يطالبهم بفائدة غير رسوم الخدمات الإدارية ، أو بضمانات غير قدراتهم الذاتية كما انشأت المصارف الإيرانية لجانا للتدقيق في مشروعات الخدمات ، لدراسة هذه المشروعات لا من ناحية ربحيتها ولكن من ناحية جدواها للناس ولاشك في أن هذه المصارف قد فقدت قدرتها الأدائية كأجهزة للتحكم في انسياب النقود لأنها لم تعد تتحكم في سعر الفائدة ، أو تصدر السندات ، أو تكيف السوق المالية بالقرارات التي تصدرها إلا أنها من الجانب الآخر ، أصبحت وسائل لأداء دور اجتماعي يتفق مع فلسفة متكاملة بصرف النظر عن رأينا في هذه الفلسفة ولاشك أيضا في أن هذه السياسات قد تعثرت كثيرا عقب اشتعال الحرب بين إيران والعراق حيث وجه الجزء الكبير من **المال العزيز نحو حرب لا تفيد الإسلام في شيء .**

فلو كان "إسلاميو" السودان صادقين في دعواهم لبناء مجتمع إسلامي عادل لنادوا بتطبيق نظامهم المصرفي "الإسلامي" المزعوم هذا بالصورة التي يذهب معها إلى بيت المال ليفيد منه الفقراء والمساكين ، ويمتنع منه السائل و المحروم لا إلى جيوب قلة من الأثرياء يرادفون ثراء مع كل مضاربة ويكدس المال "الحلال" في جيوبهم مع كل مرابحة فالأرباح التي تعود من إعفاءات الضرائب كانت أحق أن تذهب لدعم البنك الزراعي (وهو بنك غير ربوي) لكيما تساعد في توسيع نشاطه قليلا حتى لا يكون بين المسلمين من يموت بالمخمصة ، وقد شهدناهم يموتون بعشرات الآلاف قبل أن يهب لنجدتهم الكاثوليك واللوثريون والأموال التي تدرها المضاربة والمرابحة كان أجدر بها أن تذهب إلى الجزيرة العامة لتوفر بها الدواء للمريض ، والمدرسة لطالب العلم ، ولكن "إسلاميي" الصحوة ماعناهم

من الإسلام إلا رسومه ، وما أرادوا بمؤسساته المزعومة إلا بناء قواعد اقتصادية لأشخاص بعينهم هم منهم وإليهم وقد بلغ الاستغلال حدا مرعبا عندما تقدم نفر من "الإسلاميين" بطلب إلى ديوان النائب العام يطلبون فيه منح كل الامتيازات والإعفاءات التي منحت لبنك فيصل لشركة للتأمين "الإسلامي" . ويشير الطلب إلى أن هؤلاء "الإسلاميين" الذين لا يبغون بمشروعاتهم إلا وجه الله يملكون قرابة التسعين بالمائة من أسهم الشركة وكان تبريرهم الوحيد لطلب الإعفاءات هو أن بنك فيصل الإسلامي يملك عشرة بالمائة من أسهم تلك الشركة وبعبارة أخرى أراد هؤلاء "الأطهار" استغلال امتياز معين منحته الدولة لمؤسسة بعينها تكريما لما تحمله من اسم ، وتكريما لصاحبها ، وظنا بأنها ستعين بمثل هذه الامتيازات على إغراء أخوتنا الموسرين للإسهام في بناء السودان ، ولاعتبارات سياسية ودينية أخرى تعلو على الدرهم والدينار نعم أراد الدعاة "الأطهار" استغلال هذا الاسم لكسب ذاتي ، فأين الإسلام في هذا ؟ ولولا أن قيض الله لنا رجلا مثل الأخ الكريم عمر المرضي الذي أثار الاعتراضات التي ذكرنا لما أعيد تقديم الطلب بالصورة التي أصبح فيها البنك هو المساهم الأكبر بتلك الشركة ولهذا منحت الشركة الامتيازات أو هناك من يجاحنا بعد هذا في القول بأن أهداف هؤلاء لم تكن هي الإسلام الذي يقول رسوله الكريم مامعناه « لا تزل قدما عبد حتى يسأل عن أربع ، منها ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه » ، وإنما كانت هي الثراء الحرام "الحلال" وما كل هذا من إسلام محمد (ص) في شيء ولا هو من إسلام عمر الذي أبى الدنيا وأتته في شيء ولا هو من إسلام عثمان الذي وهب كل ماله لتجهيز جيش العسرة في شيء فأهداف هؤلاء ووسائلهم أقرب إلى أهداف ووسائل كاتب السوء مروان بن الحكم وأمير السوء معاوية بن أبي سفيان الذي **ابتدع شراء الضمائر بما أسماه برزق البيعة .**

ومع كل هذا التلبيس لم يستنح هؤلاء المجتهدة والفقهاء وكسبه رزق البيعة من القول بأن كل صادق تدفعه حميته للدين أو حتى يدفعه إدراكه لما تقود إليه السياسات المالية المنسوبة كذب للإسلام لمعارضة هذه السياسات إنما هو مناهض للدين أو عابد للطاغوت فعندما يبين محافظ بنك السودان أو وزير المالية أو وزير الدولة للمالية موضوع المخاطر التي سيتعرض لها السودان ، بوضعه المالي المهزوز نتيجة لتطبيق السياسات الإسلامية المزعومة يتهمون جميعا بأنهم من دعاة التغريب العاجزين عن الخلاص من هوى الغرب وقد وقع هذا بالفعل في منتصف عام ١٩٨٤ عندما تحدث هؤلاء المسئولون عن انعكاسات هذه القرارات على علاقات السودان بالمصارف الأوربية والأمريكية ، وعلاقاته بصندوق النقد الدولي ، بل وعلاقاته بالصناديق العربية الرسمية وفي نفس الوقت كان فقهاء "الصحوة" يعلمون علم اليقين أن كثيرا من المصارف الإسلامية تضع ثرواتها في مصارف "الطاغوت" سويسرا وأمريكا وبتقاضي عليها فائدة ربوية تبررها بأنها محظور أباحته الضرورة ، والضرورات تبيح المحظورات ويتساءل المرء عن هذه

الضرورات التى اباحت المحظور لكريات المصارف الإسلامية . ولم تبحه لمحافظ بنك السودان القابض على الجمر . فقضيته ليست هى قضية ربح يكثره وإنما هى الحصول على دنانير محدودة ليوفر بها الغذاء والدواء والدار للمسلم الذى يجوع ويضحى . ويدعى فقهاء احرون ليقول بأن أحد الربا من هذه المصارف أمر توجبه مصلحة الإسلام لأن بقاء هذا المال فى يد اعداء الإسلام قد يعنى توجيهه ضد مصلحة المسلمين وهذه علم الله هى شريعة من هادوا لا شرع الله وسنة محمد فشرع الله يقول « الذين يأكلون الربا لايقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس » البقرة (٢٧٥) دون تمييز لعنصر ولون أو جنس أما شريعة من هادوا فتقول فى التلمود « لا تقرض جاك الإسرائيلى ربا أما غير الإسرائيلى فحد منه الرب ماشئت لكى يبارك لك الرب إلهك فى كل ما تمد إليه يدك » فحوت "الفقهاء" إنما يتوسلون . بمثل فتواهم هذه إلى مباركة رب اليهود لا إلى "ربهم" الذى يمحق الربا من اى مكان جاء . ويربى الصدقات الى اى مستحق اتجهت .

تجزئة شرع الله والقصور الفكرى والاخلاقى

بيد أن المراوغة والتناقض لم يقف عند هذا الحد . فالذى صنعه "الإمام" وبدء عليه "الإسلاميون" حول جدوله الدور الاجتماعية يكشف عن مدى التدهور الفكرى الذى يتسم به سلوك هؤلاء الرجال فعقب صدور القوانين التى تحرم المعاملات الربوية بلا استثناء (قانون المعاملات المدنية لسنة ١٩٨٤ وقانون الاجراءات المدنية سنة ١٩٨٣) نجد محافظ بنك السودان السيد فاروق بلفور ونائبه السيد مهدى بكرى لاستثناء البنوك الاجنبية من هذا الحظر لما فى ذلك من انعكاسات على وضع السودان المدين فى ظل الرهنة المستعصية وقد أبى "الإمام" واستنكر بعد أن سمع إلى أى مستشار فى قصر الرئاسة والبنوك ثم بعد إلحاف وكيل ديوان الدين العام الاستاذ الفاتح والمستشار القانونى بنك السودان الاستاذ يوسف عبد الرحمن استثناء بعض المصارف الاجنبية الاستاذ محجوب حاج السنج فى اتباعهم عن ربهم [illegible] وكان الامر المطروح يومئذ هو اعادة جدولة ديون السودان [illegible] اتفق عنه فى "نادى باريس" [illegible] للسودان [illegible] سوق المال العالمية من جديد باحثا عن **مايعينه على ابتياع الغذاء والدواء والوقود .**

فمن كان من محافظ بنك ومساعديه ومحاميهم المستشار القانونى للمصارف الدائنة الاستاذ محمد حاج سنج الا أن هرعوا الى بيت نعم الاستاذ الوسيلة الطاهر يستنجدون به فحان لاعضاء مجلس الافتاء الشرعى الذى كان مقرره قطب من قطب الإخوان المسلمين هو الاستاذ المحامى السنج لتركى فما الذى أفتى به المجلس كتب رئيس مجلس الافتاء فى السادس والعشرين من مارس ١٩٨٤ مذكرة ضافية [illegible] ٢ [illegible] رئيس مجلس الاستاذ سيد **أحمد الرضى بتوقيعه . قال مفتى الديار :**

« إن الله سبحانه وتعالى حرم الربا تحريما قطعيا وجعله من الكبائر وأعلن الحرب على آكليه كما لعن رسول الله (ص) آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه وقد أجمع العلماء على أن كل قرض جر منفعة فهو ربا فالفائدة التي يأخذها المقرض أو يعطيها المقترض ربا محرم بإجماع المسلمين » وتأسيسا على هذا الحكم العام ذهب مجلس الإفتاء إلى أن إحلال الربا أو أجزاءه لا يكون إلا للضرورة والتي هي حالة من الخطر والمشقة مما يقود إلى ضرر يقع بالنفس أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال . وهو أمر يقرره في حالة الدولة ولي الأمر . على أن تكون هذه **الضرورة قائمة فعلاً وملحة .**

ويكاد القارىء يظن بأن مجلس الإفتاء سيذهب إلى القول بأن هناك ضررا يهدد الأنفس والأموال والثمرات يباح معه المحظور خاصة وقد كان السودان على أبواب مجاعة . يقول هذا بمنطقهم لا بمنطقنا إلا أن مجلس الإفتاء قد مضى يقول إنه ليست هناك ضرورة قائمة ملحة . إذ في مقدور الدولة أن تدفع الضرر وتتجنب إعادة المديونية . وهكذا دخل الفقهاء في ميدان وعر هو ميدان السياسة والاقتصاد وجاءوا في هذا الشأن برأي يضحك الثواكل رأي الفقهاء بنصه هو « أن تطلب الدولة من الدائنين الإمهال فإذا تعذر فعليها أن تسعى لدى الدول الإسلامية والعربية والصديقة للحصول على قرض بدون فائدة وأن تعمل على بيع كل مايمكن أن يستغنى عنه من ممتلكات الدولة فإذا لم يف ذلك فينبغي أن تتجه الدولة إلى استنفار الشعب للمشاركة . وذلك بإصدار السندات أو الاقتراض من المواطنين القادرين والمؤسسات الوطنية وغير ذلك من الوسائل الممكنة فإذا لم تتخذ الدولة الوسائل المقترحة فإنها لن تكون قد بلغت مرحلة الضرورة التي تبيح **جدولة الفائدة المحرمة** » .

وعلّ القارىء يرى ماعسياه . في أكثر من موقع من هذا الكتاب . بمحدودية السقف العقلي للفقهاء فمجلس الإفتاء يقترح كعلاج للأزمة . أن يطلب السودان إمهال الدائنين وكأن الإمهال هذا يلغي الفوائد الربوية التي حرمها الله وواقع الأمر أن الامهال لا يؤدي إلا إلى مضاعفة الفائدة ومجلس الإفتاء يقدح الذهن مجتهدا الرأي ويقول إن تعذر الإمهال فلتحاول الدولة إقناع الدائنين بعدم المطالبة بالفوائد ، وكأن محافظ بنك السودان في حاجة إلى فتوى فقهية ليتجاوز الفائدة إن كان في مقدوره أن يصنع هذا والذي يريده مجلس الافتاء من محافظ بنك السودان أن يصنع هو ماعجزت عنه المكاييل ، وماعجزت عنه البراريز ، وعجزت عنه الارجنتين . وكل هذه الدول أكثر قربا لكبرى الدول الدائنة (مجموع ديون هذه الدول الثلاث يقارب ٣٠٠ بليون دولار . ثمانون بالمائة منها ديون مستحقة لكبريات البنوك الامريكية) وهذه الدول أهم مركزا لدى الدولة الدائنة (أمريكا) ليس فقط لحجم مديونيتها لدى مصارف هذه الدولة وإنما أيضا لحجم الاستثمارات الأمريكية فيها بحساب أهميتها الاستراتيجية وأكاد أوقن بأن مجلس الإفتاء هذا لم يكلف نفسه ، وهو يصدر فتواه تلك ، بأن يطلع على قضية الديون العالمية أسبابها ، حجمها ، ماقامت به الدول المدينة بشأنها في مؤتمرات توالت في

أروشا ، وبلغراد ، ونيودلهي ، وواشنطن ، ونيويورك ولو فعل لاستحيا من أن ينسب لنفسه هذا الرأي الفسل

ثم ماذا بعد ؟ قال المجلس بأن على الدولة إن أعياها إقناع المصارف الربوية أن تلجأ إلى الدول الإسلامية والعربية والصديقة لتمنح السودان قرضا بلا فائدة والافتراض هنا أن هذا القرض ليس هو لسداد دين ربوي - وإلا لما أصبح هناك معنى للفتوى - وإنما هو بديل لما كانت ستوفره لنا هذه المصارف الربوية إن قمنا بسداد ما لها علينا من ديون وبعبارة أخرى أراد منا المجلس أن نقول « فلتذهب هذه المصارف الربوية إلى الجحيم فنحن أعياء بإخوتنا في الله » وليس في هذا الرأي غرابة فقد قال به كثير من قادة دول العالم الثالث إلا أنهم قالوا به في إطار فهم متكامل لقضية الديون وارتباطها بشروط التجارة الدولية المجحفة وكانت دعوتهم تلك دعوة لتحالف الفقراء على اختلاف مللهم وقد تصدر القائلين بهذا الرأي الهندوس والملاحدة ومن يسميهم "الإسلاميون" بأعداء الإسلام ، فالإضراب عن الديون وفوائدها رأي قال به نيريري في خطاب له في كامبردج في عام ١٩٨٤ ، وقال به كاسترو في عام ١٩٨٣ ، ونادى به الآن جارسيا في بيرو ، وذهب مذهبهم فيه - بدرجة أقل عنفا - راجيف غاندي في الهند في إطار حديثه عن أزمة الديون في قمة دول عدم الانحياز ومع هذا فقد حملهم الإدراك الواعي للواقع العالمي على ألا يجنح واحد منهم لاتخاذ قرار كهذا بمفرده ، لأن فيه تهلكته ومن معه ولهذا نادى الآن جارسيا وأيده كاسترو ، بألا تدفع الدولة المدينة - في سدادها للديون - أكثر من نسبة سنوية محدودة من عائد صادرها وإلا استغرق سداد الديون كل ذلك العائد بصورة لا تكون معها تنمية ولا خدمات كما قبل نيريري الحوار مع صندوق النقد - وصندوق النقد عند المعلم جوليوس نيريري رجس من عمل الشيطان ثم انتقل برأيه حول الديون إلى مؤتمر القمة الاقتصادي الأفريقي في أديس أبابا (يونيو ١٩٨٥) وراضيا في النهاية ، بالحد الأدنى **الذي اجتمعت عليه القارة .**

ولاشك في أن الذي يصدر مثل هذا الحكم حول الامتناع عن سداد الديون الأجنبية عليه أن يعرف ماهي انعكاسات قرار كهذا على التعاون مع الدول التي تنتمي لها هذه المصارف وأن يعرف حجم احتياجات السودان للاستدانة ، لا للإنفاق البذخي بل لتوفير الضروري من الغذاء ، والدواء ، وقطع الغيار ، والسلع الرأسمالية للتنمية كما عليه أن يلم بطبيعة العلاقة المالية بين السودان والدول الإسلامية والعربية ، وأن يكون واضح الذهن حول مايعنيه تعبير الدول الصديقة التي لا هي عربية ولا إسلامية ولا عربية ، فما نحن مجلس الإفتاء يريد منا مثلا أن نتجه إلى الدول الصديقة في الشرق لا لأنها كما نرى ، لا تملك أن تفي باحتياجات السودان وعلى رأسها الغذاء لطبيعة وضعها الراهن وإنما لأن إخوتنا الفقهاء الذين أصدروا حكما بالإعدام السياسي على "مشارقة" السودان هم أقل الناس جدارة بالحديث عن التعاون مع "مشارقة" بوخارست وبكين فهذه هي الدول

الصديقة اندك والتى هى لا عربية ولا إسلامية ولا عربية وكم هو قمين بهذا المجلس أن يتفقه فيما يصدر الأحكام بشأنه ، ولو فعل لأدرك أن العداء الذى أنقذ الجوعى من الموت ، والدواء الذى أسعف المرضى من الهلاك ، فى أثيوبيا الماركسية لا فى السودان المسلم ، قد جاء من العرب الذى يملك وحده ، بما يتوفر له من فوائض ، أن يفى بهذه الاحتياجات ولهذا ترك السودان المسلم اللوثريين والكاثوليك يجولون فى فيافيه ، كما سمحت اثيوبيا الماركسية لمنظمات الغوث الكندى والأمريكى أن تجوب فى هضابها ونجادها فالدول العربية والدول الإسلامية والدول الصديقة قد أسهمت إسهاما لا ينكر فى تنمية السودان ، إلا أن حجم التدفق المالى ونوع العون بل المنح السلعية التى يحتاج إليها السودان لإنقاذه من الهلاك لا تستطيعه إلا دول "الربا والطاغوت" هذه ، بحكم تطورها الصناعى ، وبحكم فوائضها المالية والسلعية ، وبحكم نظامها الاقتصادى الذى لا يتنفس إلا بتوسيع رقعة السوق .

ومن جانب آخر فإن المرء ليخال أن الفقهاء المفتين الذين يترحمون دولة السودان ان تستنجد بالإخوة العرب والمسلمين لم يكلفوا أنفسهم بالتعرف على مناهج المصارف العربية والإسلامية والتجارية التى يتعامل معها السودان فمن بين المصارف التى تطالب باسترداد ديونها كاملة غير منقوصة بأصولها وفوائدها بنوك عربية وإسلامية مثل اليوناف ، وبنك الخليج العالمى ، وبنك الاعتماد

ان الذى يتحدث عنه محافظ بنك السودان أمر يتجاوز توزيع البطاطين وإنشاء المستوصفات على أيدى فاعلى الخير وهيئات الدعوة ، فمحافظ بنك السودان المركزى تهجسه مئات الملايين التى يحتاج إليها لإعادة تعمير المصانع والمزارع ، وتشغيل مولدات الطاقة ، وإعادة الحياة إلى شبكات الاتصال اللاسلكى ، وتوفير المعدات للمعامل والمدارس ومراكز البحوث لعلمنه ثم فوق كل هذا توفير الغذاء الذى يحتاج إليه الجائع والدواء الذى يحتاج إليه السقيم وكل هذا لن يتأتى إلا أن توفر له المال الداخلى ، وتوفر له المال الخارجى الذى يسميه أهل لبنان بالقطع النادر أو نفترى على الله الكذب إن قلنا إن بنك السودان واقتصاديى السودان يعيشون فى عالم لا يعيش فيه هؤلاء الفقهاء المجتهدون ؟

وبعد فما الذى يملك أن يصنعه السودان ، فى عرف مجلس الإفتاء ، إن أعيته الحيل مع الأصدقاء بعربهم ومسلميهم ؟ يقول مجلس الإفتاء باستنفار الشعب « بإصدار السندات والاقتراض من المواطنين القادرين والمؤسسات الوطنية وغير ذلك من الوسائل الممكنة » لتتجاوز بذلك ضائقتها المالية ولسنا بحاجة إلى أن نعدد احتياجات دولة السودان وأهل السودان التى يسعى بنك السودان للوفاء بها والتى تستغرق أضعاف حصيلة الصادر السودانى أى أننا نتحدث عن مئات الملايين من الدولارات ومئات الملايين من الدولارات هى بعض ملايين من الجنيهات السودانية يريد مجلس الإفتاء من الدولة أن تجمعها من القادرين

والموسسات الوطنية ولو كان ذلك المجلس الموقر يعرف أن هناك شيئا يسمى الاستدانة الداخلية بلغ حجمها مايزيد على الثلاثة بلايين من الجنيهات السودانيه في نفس الأيام التي كان ذلك المجلس الموقر يصدر فيها فتواه ، لأدرك مدى الهدر في هذه الفتوى والاستدانة الداخلية التي يشير إليها هي حجم مديونية الدوله لبنك السودان المركزي ولا ريب في أن الدولة التي تملك القدره على أن تعفي مثل هذه الموارد من الغارمين وفاعلي الخير بإصدار السندات ، والاحتجاز الإجباري لبنت ، بحان ، هي الدولة التي تحصل مديونيتها الداخلية من النظام المصرفي إلى مثل هذه الارقام المرعبة .

هذا ماكان من أمر القصور الفكري ، إلا أن ذلك القصور الفكري قد تبعه قصور أخلاقي فبالرغم من تلك الفتوى الجازمة والتي ارتكزت على أن ماجاءت به من رأي هو تعبير عن "إجماع المسلمين" ذهب "الإمام" النميري الذي أسماه الإخوان "بحامي البيضة" إلى أنه لا مهرب لإمامه من تجاوز "شرع الله" ولا شك في أن "الإمام" قد توصل إلى ذلك الحكم بحسه السياسي ، وذكي سياسي فهو أشد إدراكا لمقاتله من فقهائه ومفتيه فمن الذي صنع "الإمام" عندما جوبه بالأرقام المفجعة ؟ أصدر "الإمام" النميري أمرا مؤقتا في مطلع ابريل ١٩٨٤ باسم (قانون بالتصديق على تعديل إتفاقية التمويل بين جمهوريه السودان الديمقراطية وبنك السودان وبين بعض البنوك التجارية وبنك سيتي كورب العالمي لسنة ١٩٨٤) وتضمن ذلك الأمر المؤقت مصادقة على اتفاقية إعادة التمويل حسب جدول مرفق يتضمن الفوائد الواجبة السداد ابتداء من شهر ابريل ١٩٨٤ حتى يناير ١٩٨٥ وبالرغم من أن حجم الديون لهذه البنوك (أي الديون الخاضعة لإعادة الجدولة) كان قد بلغ ٥٥٠ مليون دولار أمريكي حتى يوم ٣٠ سبتمبر ١٩٨٠ فإن العجز عن السداد وتفاقم الفوائد قفز بهذا الدين إلى مبلغ ٧٦٦ مليون دولار في شهر أبريل ١٩٨٥ وهو تاريخ نهاية فترة السماح التي وافقت عليها البنوك .

وكان أخطر النصوص في ذلك الجدول النص الأخير الذي يقول بأن « كل بنود وشروط اتفاقية إعادة التمويل وكل تعديلات لها بما في ذلك هذا التعديل ، ودون اقتصار عليه ، قانونية وصحيحة وملزمة لكل من الجمهورية والضامن بالرغم من ورود أي نص مخالف في أي قانون ساري المفعول في الوقت الحاضر » وهكذا ، وبجرة قلم ، ألغى الإمام أحكام قوانينه المنسوبة للشريعة الاسلامية ، وأحل ماحرمه الله حسب ماقالت فتوى مجلس إفتائه وبالرغم من هذا صمت مستشاروه الشرعيون في القصر وصمت مجلس الإفتاء ، وصمت الفقهاء الذين كانوا يزلزلون المنابر متهددين أعداء الدين في وزارة المالية وبنك السودان

وليت الأمر وقف عند هذا الحد ، فعند عرض هذا الأمر المؤقت على مجلس الشعب في جلسته رقم ٦٢ يوم الإثنين ٢٨ مايو ١٩٨٤ استمع المجلس ، في ذلك

الاجتماع . إلى تقرير مقتضب من رئيس لجنة الاقتصاد والخطة والموازنة السيد محمود أحمد حجا قدم فيه الأمر المؤقت في كلمات بلغ عددها ١٩٨ كلمة لم ترد فيها كلمة الربا مرة واحدة وكانت كل ماخذ رئيس اللجنة على الأمر المؤقت هي أن معظم هذه القروض قد استخدمت لاستيراد سلع استهلاكية وهذا ، بالطبع ، أمر لا شأن له بأهداف الأمر المؤقت والتي هي إجازة دفع الفوائد الربوية للبنوك الأجنبية وتحصيل القوائم الإسلامية" التي تحرم الربا دون استثناء وما دفع "الإمام" لاصدار هذا الامر المؤقت إلا أن تلك القوائم لم تترك مقعدا او ذريعة لأحد يتحاور بها قطعية تحريم الفوائد وزاد الامر صعبا على إباله فتوى مجلس الافتاء الحارمة فالقانون المقدم امام المجلس ، اذن قانون قصد منه تعطيل ما اسماه "الإسلاميون" بأحكام الشرع القطعية ، ومضى رئيس اللجنة للقول - دون أن يفصح - بأن هناك "عدداً من الأسئلة لم تتمكن اللجنة من الحصول على إجابة عنها" ناعيا على محافظ بنك السودان عدم حضوره شخصياً لاجتماعات اللجنة بالرغم من أن المحافظ قد أوفد نيابة عنه رئيس الإدارة القانونية ومدير إدارة الجدولة بالبنك للمشاركة في جلسات اللجنة .

ولم ترق تلك المراوغة لرئيس مجلس الشعب السيد عز الدين السيد فانبرى في حديث لا تخلو لهجته من العنف - للقول بأن واجب اللجنة هو تقديم رأيها في الموضوع المطروح أمام المجلس بصرف النظر عمن حضر اجتماعاتها ومن لم يحضره من خارج المجلس ، واردف رئيس المجلس القول بأنه إن كان هناك تساؤل فلتطرحه اللجنة أمام المجلس لأن هذا الموضوع هام وليس أمام المجلس إلا واحد من خيارين ، قبول القانون او رفضه كما دعا رئيس المجلس رائد مجلس الشعب ، بوصفه ممثل الحكومة ، للدفاع عن القانون ورائد مجلس الشعب قطب إخواني هو الأستاذ علي عثمان محمد طه زعيم المعارضة الإخوانية في برلمان السودان الحالي فما الذي صنعه "الإسلاميون" أقطابا وتابعين بجبان ، هل وقفوا يتهمون صاحب هذا القانون في مجلس هم أعضاؤه وأصحاب حق في التعبير عن رأيهم من منابره كما اتهموا رجال المالية وبنك السودان بتعطيل شرع الله من منابر المساجد ، أم هل وقف واحد منهم ليعيد للأذهان فتوى مجلس الإفتاء - ومقرره واحد منهم - وهي تلك الفتوى التي قالت بتحريم الفوائد على الديون محلية كانت أم أجنبية ؟ لم يفعلوا هذا ولا ذاك .

وقف رائد المجلس القطب الإخواني ، وزعيم المعارضة "الإسلامية" في برلمان السودان الحالي ليقول بلسان الدهريين من "عبدة الطاغوت" بأن الموضوع المطروح للنقاش هو اتفاق على جدولة ديون مستحقة لطرف ثالث بصرف النظر عن أوجه صرفها فموضوع التصرف في الديون أمر يخضع للمحاسبة الداخلية بين المجلس والجهاز التنفيذي ثم أضاف مشيراً على جهود مجلس الشعب "المقدرة" في محاولة تبيان ومعرفة مسار استثمار القروض الأجنبية بالسودان كما عزا إنشاء إدارة كاملة ومتخصصة في بنك السودان للقروض الأجنبية إلى « تركيز مجلس الشعب واهتمامه بمجال الاستثمار » علماً بأن هذه الإدارة يعود تاريخ إنشائها إلى

عام ١٩٧٩ عندما أثار الدائنون في اجتماعات نادي باريس قضية حصر الديون الخارجية مما حدا بوزير المالية بدر الدين سليمان لتعيين مورقان قرينفيلد مستشارا له في هذا الشأن .

ودعنا نترك مثل هذه المبالغات والمغالطات لنأتي الى لب الموضوع حتم الرائد الذي لا يكذب أهله حديثه بالقول بأن « هذه الجدولة ملزمة لحكومة السودان وقد تم الاتفاق عليها بواسطة الجهات المختصة باعتبارها الصورة المثلى أو الممكنة لسداد ماعلينا من ديون » ثم طلب ، من بعد ، أن يناقش المجلس الأمر المؤقت بهدف إجازته . والسيد الرائد الفطن الإخواني كان يعرف ، حق المعرفة ، قانوني سنة ١٩٨٣ و ١٩٨٤ اللذين يحرمان الربا وكان يعرف - أو يفترض أن يعرف - فتوى مجلس الافتاء التي تقول بحرمة الفائدة على الديون الخارجية وكان يعرف الاتهامات العليطة التي كان يوجهها "الإسلاميون" ضد المسئولين في وزارة المالية وبنك السودان بإعاقة شرع الله وبالرغم من هذا كله التحاور لشرع الله هذا لا لأن وحيا قد نزل ليبدل آيات الله ، كما فهموها وأرادوا قسر العباد على فهمها ، وإنما لأن رئيس مجلس الشعب قد خاطبهم بأسلوب أقرب إلى الوعيد لكيما يختاروا بين موقفين والحلال بيّن ، والحرام بيّن ، حسب فهم كل واحد منا لما هو حلال وما هو حرام

وليت النفاق والمراوغة والمسخ لدين الله قد وقف عند هذا الحد واقع الأمر أنه بالرغم من صدور الأمر المؤقت حول الديون الخارجية ، وإقرار مجلس الشعب له فقد ظلت نصوص تحريم الفائدة سارية المفعول على الديون الداخلية وكأن شرع الله يتجزأ وكان المرء يفترض أنه بعد صدور ذلك الأمر المؤقت ستنهج الدولة "الإسلامية" نهجاً موضوعيا هادئا لمعالجة أمر الفوائد على الديون الداخلية خاصة وقد كان هناك مايشير إلى أن إلغاء فوائد الديون المستحقة للمصارف الداخلية سيقود الى انهيار كل المصارف الوطنية بيد أن الذي شهده السودان في هذا المجال كان خلطا غريبا ، وتناقضا مريبا خاصة في فترة حكم الطوارىء

أعلنت حالة الطوارىء في يوم ٢٩ / ٤ / ١٩٨٤ وتبع ذلك الإعلان إنشاء محاكم الطوارىء وكان "الإمام" النميري كثيرا مايقول لقضاته ومستشاريه عندما ينقلون إليه أنباء "غزواتهم" في سبيل الله بقطع يد الجوعى المشردين ، وجلد النساء اللائي قادتهن الفاقة إلى المتاجرة في الخمور المحلية كان يقول « أنا عاوز الكبار » كان يقول هذا في سادية غريبة بالرغم من أن بين هؤلاء الكبار الذين يستحقون القطع ، بموجب قوانين "الإمام"، من هم أقرب إلى الإمام ومستشاريه من حبل الوريد إلا أن الربانية ، اتجهوا أول ما اتجهوا إلى رجال الأعمال وليس كل رجال الاعمال بنسوة قيصر . فمن بينهم الذي يكدس قوت الشعب ، والذي يتاجر برخص الاستيراد ، والذي يفسد الحاكمين ، وبدلا من البحث عن "الكبار" بين هؤلاء اتجه الربانية إلى عملاء المصارف الوطنية المدينين لهذه المصارف وهكذا اعتقل ، بين من اعتقل ، يحيى الروبي ، وأقسر على دفع فوائد ديونه على

البنك التجارى السودانى ، واعتقل عبد الكريم المهدى - وهو ذبح سمين بكل المعايير - ووضع فى الحبس لرفضه دفع الفوائد المستحقة على دينه لبنك الشعب معتمداً فى رفضه هذا على قوانين "الإمامة" التى تحرم الفائدة واعتقل الشيخ صالح العبيد لأن فوائد ديونه لم تسدد وأن حسابه غير متحرك ، والدين - فيما نعلم - عقد مدنى بين المصرف وعميله وقضايا سداد الديون وتحريك الحسابات قضايا تعنى الطرفين المتعاقدين اكثر مما تعنى الدولة على ان أخطر مافى تلك الحملة الشائنة ضد بعض رجال الأعمال هو ان الالتزام بشرع الله ، كما فسره "الصحويون" ، أصبح جريمة يوضع مرتكبها فى الحبس فما حبس بعض هؤلاء إلا لرفضهم سداد فوائد المصارف تطبيقاً للقانون "الصحوى" كان هذا هو التناقض الأول فى قرارات دولة الإمامة حول موضوع الفوائد على الديون الداخلية .

ومضت محاكم الطوارىء فى خلطها الجهول حتى أصدرت واحدة منها حكماً فى التاسع عشر من يوليو ١٩٨٤ على التاجر الهندى لاليت راتيلال شاه بالجلد ٩٠ جلدة ، والسجن لعشر سنوات ، والتجريد من كل أمواله وأضيفت إلى هذه العقوبة ، عند الاستئناف ، غرامة قدرها ٨ ملايين دولار يأتى بها التاجر الهندى من خارج السودان ، فإن عجز يسجن ٢٠ عاما أخرى وكان الحكم الأول على يد قاض من قضاة الطوارىء هو القاضى المكاشفى ، ثم جاء تأييد ذلك الحكم - عند الاستئناف - على يد نفس القاضى المكاشفى . أى أن المحكمة بعد إصدار حكمها فى المرحلة الابتدائية انعقدت كمحكمة للاستئناف لتؤيد حكمها وتضاعف العقوبة .

إن الذى يعنينا فى تلك القضية إنما هو الجانب المتعلق منها بأخذ الربا ، فقد اتهم التاجر الهندى بمخالفة المادة (١٠) (أ) من لائحة تنظيم التعامل بالنقد الأجنبى لسنة ١٩٧٩ والتى تحرم التعامل الداخلى فى هذا النقد ، إلا عن طريق البنوك المعتمدة والجهات الأخرى المرخص لها كما اتهم الرجل بمخالفة قانون ترخيص الوكلاء التجاريين لسنة ١٩٧٢ والذى يمنع مزاولة الأجنبى لأى عمل تجارى إلا بعد ترخيص من السلطات المختصة وظل المتهم ، كما تقول وثيقة الاتهام ، يمارس عمل الوكالة زهاء العشرين عاما دون ترخيص هذا بجانب تهم أخرى تحت قانون العقوبات (الاحتيال والتزوير) وقانون الثراء الحرام

ويأتى أهمية حكم المحكمة على المتهم بأخذ الربا فيما كان يقرضه لعملائه لأن ذلك الحكم لم يقف عند حد تعزير المتهم بالجلد والسجن والمصادرة بل سعت لأن تجعل من نقاضى الفوائد جريمة جنائية بالرغم من عدم وجود نص فى قانون العقوبات يجرم الربا ، واتكأت المحكمة ، فى حكمها هذا ، على ماتقول به المادة (٣) من قانون أصول الأحكام والذى يبيح للقاضى الحكم بالنص الثابت فى القرآن والسنة إذا لم يوجد نص فى القانون ، وأوردت المحكمة ، فى هذا الشأن ، « إن أى تعامل بالربا مرخص به أو غير مرخص يعرض صاحبه للمساءلة الجنائية بنص

القانون والشرع . فالذي يتوقف عنده هنا هو تعبير المساءلة الجنائية ، وهو تعبير ذو محتوى ومفهوم خاص عند العارفين بالقانون .

ولم نقف المحكمة في عنوانها ، عند هذا الحد بل مضت تجعل من حكمها ذلك درسا للعالمين فالقاضي لم تكفه إذاعة حكمه عبر الصحافة وأجهزة الراديو والتليفزيون بل اتبع هذا لنشر برسالة ، مهرها بتوقيعه يتهدد بها محافظ بنك السودان ، وقد جوت تلك الرسالة جزءا مما جاء في حكم المحكمة هو على وجه التحديد « إن المحكمة توجه إدارة بنك السودان بإلغاء كل الفوائد الربوية في البنوك المحلية أو الأجنبية العاملة في السودان فورا ليواكب التوجه الاسلامي الذي تشهده البلاد ويمكن في هذه الحالة العمل بالمعاملات الصحيحة والتي يقرها الشرع من المضاربة ، والمشاركة والمرابحة » حمل ذلك الوعيد محافظ بنك السودان للجوء إلى "الإمام" الذي ماكان منه إلا أن وجه القاضي بالكف عن مخاطبة الجهات الادارية في الدولة مخاطبة مباشرة كما كون "الإمام" لجنة برئاسة رئيس القضاء فؤاد الأمين للنظر في أمر تعامل المصارف بالفوائد ولم تمض بضعة أشهر حتى أصدر رئيس القضاء في الخامس من يناير ١٩٨٥ منشوره المدني رقم ٤٠ / ١٤٠٥ هـ وجاء في ذلك المنشور أن تحريم الشريعة للربا وقع لانطواء الربا على مفاسد تلحق المجتمع ، وتفسد كيان الجماعة المشرية ، وتهدم التضامن ولهذا فقد نصت المادة ١١٠ من قانون الإجراءات المدنية لسنة ١٩٨٣ على الا تحكم المحكمة بالفائدة بأي حال من الأحوال ومع هذا فقد أورد المنشور

أولا وفقا للقاعدة الإجرائية العامة والتي تنص على عدم رجعية القوانين ، للمحكمة أن تحكم بالفائدة بالنسبة للقضايا التي وقعت وقائعها قبل صدور القوانين الإسلامية

ثانيا لا يجوز للمحكمة أن تحكم بالفائدة بالنسبة للقضايا التي وقعت وقائعها بعد صدور تلك القوانين .

ثالثا على المحكمة أن توجه البنك بالدخول في تسويات مع العملاء في حالة مطالبة البنك بالفوائد عن القضايا اللاحقة لصدور القوانين الإسلامية وفي حالة عدم الاتفاق بين البنك والعميل على المحكمة تحويل الاتفاق إلى إحدى الصيغ الإسلامية المتعارف عليها .

لن تطول وقفتنا في التعليق على ماحسبته المحكمة تبيانا لحكمة الشرع في منع التراني فتحريم الربا والأغلاظ في الحكم بشأنه لم يكن بسبب عموميات كتلك التي أوردها المنشور إفساد كيان المجموعة ، مفاسد تلحق بالمجتمع ، وإنما كان لسبب واضح لا مجال للاختباء منه وراء العموميات ، تحريم الربا جاء لما فيه من استغلال شنيع استغلال الدائن لحاجة المدين نعم لن تطول وقفتنا مع هذه المراوغة والتي يفضح أسبابها ماجاء بعدها في ذلك المنشور متهالك المعنى والمبنى معاً .

فعندما يقول رئيس القضاء بحوار الفائدة في المعاملات التي تمت قبل صدور القانون فكأنه يريد أن يقول إن شرع الله هذا لم يصبح نافذاً إلا بعد صدور قانون وضعي ولو كان هذا هو الحال لتوجب على محاكم "الصحوة" ألا تحد السارق الذي سرق قبل صدور القوانين الحدية ، وهذا مالم تفعله تلك المحاكم وألا ترجم الزاني الذي ارتكب الفاحشة قبل دخول أهل السودان في إسلام "الصحوة" ، وهذا مالم تفعله تلك المحاكم ، بل مالم يفعله رئيس القضاء صاحب المنشور عندما ابتدع تهمة أسماها الشروع في الربى وحكم بموجبها على تاجر معروف في وقائع حدثت قبل صدور القانون الحدي وقد شهدنا - فيما هو أقرب إلى موضوع المنشور - كيف أن محاكم الطوارىء قد أدانت التاجر الهندي وجردته من كل أمواله بموجب وقائع وقعت قبل صدور قانون العقوبات لسنة ١٩٨٣

ومن الجانب الآخر فإن "الإسلامي" الذي يبيح لنفسه حق تجزئة شرع الله موضوعيا (مثل تحريم الفوائد على الديون الداخلية وإجازتها بالنسبة للديون الخارجية) ، أو تاريخيا (مثل تحريم الفائدة بدءاً من تاريخ معين وتحليلها فيما قبله) من باب الرأفة والإمهال للناس حتى لا تقع عليهم وطأة تكاليف التطبيق الفوري (وهذا تعبير أوردته في عام ١٩٧٨ لجنة الدكتور الترابي المسماة بلجنة إعادة النظر في القوانين حتى توافق الشريعة الإسلامية) لتبرر به التدرج في حد الشرب وحد السرقة فكيف يتأتى ، إذن ، لمن يبيح لنفسه تعطيل الحدود القطعية حتى يهيىء لتطبيقها مناخاً صالحا أن يقول بأن من ينادي بنفس الرأي حول أحكام قطعية اسلامية كافر مرجىء زنديق ؟ وماهو الذي يجعل من سبتمبر ١٩٨٣ أو ابريل ١٩٨٤ (العامين اللذين صدرت فيهما القوانين المنسوبة للإسلام) ماهو الذي يجعل من هذين التاريخين التاريخ المعين لبدء تطبيق "الشرع" ولا يجعل عام ٢٠٠٠ هو ذلك التاريخ المعين إن كان هناك من يدعو بالتدرج - على سبيل المثال - حتى ذلك التاريخ بقول هذا الكشف التهالك المنطقي عند هؤلاء المجتهدة بزعمهم .

إن شرع الله لا يتجزأ لا من الناحية التاريخية ، ولا من الناحية الموضوعية فإن كان الذي جاء به "الصحويون" في قوانين سبتمبر هو شرع الله حقا فإن مناهضة ذلك الشرع لم تجيء من الذين أنكروا مشروعية هذه القوانين أساساً وإنما جاءت من دعاتها وحماتها من صاغ منهم تلك القوانين ، ومن طبقها في المحاكم ومن وقف في المنابر خطيباً يدعو لها ، ومن تهدد الناس بالجهاد إن أقدموا على المساس بها فهؤلاء جميعا قد قبلوا التجاوز المريب لهذه الأحكام ويقول تجاوزا مريباً لأنه جاء بمقتضى ضرورات السياسة الدهرية . فقد قبل التجاوز صناع القانون وهم يشهدون "الإمام" يحرق هذا القانون على مرأى منهم ، وقبله الفقهاء المفتون وهم يبصرون الإمام" يدوس على فتاواهم بازدراء غريب ، وقبله الأئمة الخطباء من بعد أن أوسعوا من أسموهم بحماة الاقتصاد الربوي سبابا وإهانة .

ثم نجيء من بعد لثالثة الأثافي في منشور رئيس القضاء (البند الثالث) ويكاد ذلك النص يلغي النص الذي سبقه ففي الوقت الذي يحرم فيه المنشور الحكم بالفائدة إن وقعت بعد صدور القوانين (البند الثاني) ، يذهب المنشور لتوجيه البنوك بالوصول إلى تسويات مع عملائها في حالة مطالبة البنوك بالفوائد وفي حالة العجز عن الوصول الى اتفاق توجه البنوك بتحويل الاتفاق إلى صيغة إسلامية مثل المضاربة والمرابحة فإن كان حكم الفائدة في الشرع هو التحريم فلا مجال لتسوية ، أو وساطة من محكمة وواقع الأمر أن الذي يسعى له المنشور هو إيجاد المخارج للبنوك حتى تحل لها الفائدة بأسلوب مرأوغ . بل وإن تربى على تلك الفائده إذ أن عائد المرابحة والمضاربة - بالنسبة للبنوك - يفوق كثيرا عائد الفائدة ولهذا فقد دخل في رحاب الإسلام "الإخواني" حتى بنك سيتي كورب الأمريكي وهو سعيد بهذا الفضل والمنة ولعل هذا هو الذي دفعنا للوقفة القصيرة في مقدمة هذا الموضوع ونحن نشير إلى تخافي المنشور الإشارة للحكمة الحقيقية في **تحريم الربا الا وهي استغلال الدائن لحاجة المدين .**

وحقيقة الأمر أن رئيس القضاء ما كان ليتحايل على أحكام الشرع لولا ضرورات السياسة الدهرية . تماما كما حملت تلك الضرورات رائد مجلس الشعب لتجاوز نفس الأحكام وهو يدعو لإقرار قانون يحل الربا ، أي الفوائد على الديون الخارجية فقد تبين لرئيس القضاء عقب الاجتماع المشهود مع الإمام النميري أن المصارف السودانية ستفقد مبلغا قدره ٤٠٠ مليون جنيه هي جملة الفوائد المستحقة لتلك المصارف في نهاية عام ١٩٨٤ من كافة عملائها وقد كشف هذه المعلومة للرئيس "الإمام" محافظ بنك السودان وأضاف بأن خسارة كهذه قد تقود إلى إنهيار كل المصارف الوطنية والمعلومة التي نحن بصددها حقيقة اقتصادية ذات أبعاد سياسية ولا شأن لها بمقولات الشرع حول الربا ، ولا بأحكام قانوني ١٩٨٣ و ١٩٨٤ الحارمة حول تعاطي الفوائد وحتى إن افترضنا أن في الشرع بابا يسمى باب الضرورة فإن فقهاء السودان الذين يعبد بهم النظام قد سدوا هذا الباب بموجب فتوى مجلس الإفتاء فتوجيه رئيس القضاء الذي يتجاوز به "الشرع" وفق فهم "الإسلاميين" للشرع ، ويتجاوز به القانون ، توجيه أملته **ضرورات السياسة كما حددها "الإمام" النميري .**

.. وفي الختام

هذه تجربة أخرى من تجارب العهد "الصحوي" التجربة الاقتصادية فكما شهدنا قصور الاجتهاد في تشريع القوانين ، وشهدنا إفلاس الفكر في صياغة الدساتير نشهدهما أيضا في صياغة الاقتصاد وكما لمسنا النفاق يتجلى في الدعوة للتغيير الحضاري عن الإسلام في ذات الوقت الذي يتعايش فيه هؤلاء الدعاة مع أيفاع مشعوذين يقررون في كل أمور الدين والدنيا ، ويبايعون "إماما" لا يقرر في أموره إلا بالرقى والتمائم ومع هذا حسبوه "حامي البيضة" لمسناه

ايضا فى الاقتصاد . فالمؤسسات المالية التى نسبت للإسلام كانت وسائط استغلال أكثر منها أدوات تنمية وتطوير ، أو مرافق عدل وإحسان . والكيان النظرى الاقتصادى التقليدى للإسلام ، الذى كان ينبغى أن يستنبط منه المجتهدون الأحكام التى توافق واقع عصرهم أصبح هو الشرع . إذ عجز المجتهدة المحدثون عن تأصيله فى الواقع الذى يعيشون ، خاصة وقد وقف اجتهادهم النقلى عند أفكار فقهاء العصر العباسى ، بل وعند تعبيراتهم التى لم تعد تعنى شيئا لأهل زماننا . وتجارب الإنسانية التى انتقلت بالإنسان من عوالم التخلف الى مدارج الرقى بصورة لا ينكرها إلا مكابر ترفض - لا لتعارضها مع مبادىء الإسلام الهادية - إن فهمناها فهما متحررا - ولكن لأنها لا تعطى هؤلاء الفقهاء والمجتهدة التميز الذى يريدون . فلكيما يكون الاقتصاد إسلاميا لابد له من أن يخاطب الناس بلغة الحقة وبنت لبون باعتبارها اللغة التى يفهمها هؤلاء الفقهاء . وكأنما كتب على أمة الإسلام أن يدير أمرها رجال مازالوا يعيشون فى غياهب العصر الأيوبى

خاتمة

« فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الأدنى ويقولون سيغفر لنا وإن يأتهم عرض مثله يأخذوه ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق ودرسوا ما فيه والدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون » (الأعراف ١٦٩)

في مطلع هذا الكتاب [illegible] الإنسان على الكآبة من تجربة تعيشها الإنسانية، وأول هذه الأسباب هو محاصرة البؤس المحموم والتسويف القاصي، لأنها الفكرة [illegible] الناس في [illegible] البؤس والتسويف [illegible] والباعث الأساسي هو تحليل ظاهرة [illegible] لمشاعر الإحباط والإذلال والقصور [illegible] وتفكر ترجمتها إلى ما هو أكثر من الرغبة الوهمية Wishful thinking [illegible] الواقع التاريخي والاجتماعي [illegible] في الاجتهاد [illegible] في حكام الدين الأصولية لا النقل القرآني لأحكام الأمس، أو استرداد الشمس المعاصر من واقع الموضوعي وحشره في واقع العصر العباسي. وثالث الأسباب هو تجربة الدعوة الكاذبة المضللة بأن الذي كان يدور في السوق [illegible] هو [illegible] تقدمه لأمة المسلمين لكيما تقتفي أثره. وقد حرصت على أن تبين أن حضارة الإسلام أوسع من أن يستوعبها أفقه، وأن واقع الإنسان المعاصر أكبر من أن تحتويه

الرواحر والنواهي . والرواحر والنواهي هي كل ما جاء به من جديد دعاة « التحضير » الاسلامي . في نفس الوقت الذي اعتبروا فيه كل مكاسب الانسان الحضاري جاهلية وطاغوت . كما انكروا ان يكون لأي مجتمع غير إسلامي به قيم **أو معايير أخلاقية**

ولأجل هذا فقد ذهبنا إلى بحث مطول . دون ان ندعي استنفاد الامر حقه حول المبادىء الأصولية للإسلام التي يجب ان يستلهمها المشرع لوضعي في صياغة القوانين . ووضع الدساتير وإرساء قواعد الحكم وانتهاج السياسات الاقتصادية كما ذهبنا في غير قليل من التفصيل الى يجب كنه الحضارة الاسلامية وتبيان طبيعتها كواحد من روافد الحضارة الإنسانية و كما سماها الاستاذ أحمد أمين كمرفق مباح يعترف منه الناس جميعا ومن بين هؤلاء المعترفين اخواننا « الصحويون » منه فارق مستنير هو انهم لايعترفون من هذه الحضارة غير نتاجها الذي يستهلكون بل الذي يتحدث عن رسالة حضارية إسلامية جديدة عليه ان يسال نفسه سنة محددة عليه ان يسالها ان كان منهجه « الاسلامي » المزعوم هذا سيخرج المسلمين من التخلف وعليه ان يسالها وقد ادعى لنفسه دورا حضاريا انسانيا شاملا - في أي وجه من الوجوه سيكون هذا المنهج بديلا للمناهج التي سلكتها الإنسانية فاقصت بها الى ماتشهده من تقدم ، فنتاج الحضارة الإنسانية ليس هو فقط لاب الدمار وسلع الاستهلاك و بما هو ايضا الحرارة ، والدور المحسنة وزراعة الاعضاء في جسم الإنسان وعلاج **الملاريا ، والبلهارسيا ، والإنكلستوما .**

ومن المؤسف حقا ، ونحن نتحدث عن العجز الفكري لكامل لهؤلاء الدعاة ان نستشهد بأوروبي أدرك جوهر الإسلام وهو جديد عهد به لا وهو روجيه جارودي الفيلسوف الفرنسي الماركسي الذي هداه الله قبل عامين الى الإسلام تحدث جارودي لجريدة المدينة السعودية (١٤/١٢/١٤٠٣) عن المنهج الذي سلكه قدامى الفقهاء بحل المشاكل التي تواجههم بالاجتهاد في تفسير الوحي الإلهي ثم مضى يقول « بعد عشرة قرون تراكمت وترسبت الشروح وشروح الشروح الى درجة انها اصبحت حاجزا بين المسلمين وبين المسيحية التي وضحتها الشريعة وبينا نحن وقد انتهى بنا الامر الى ترديد هذه الشروح والتعليق عليها بدلا من التفكير في مشاكل الساعة على ضوء القرآن الكريم والسنة ان قراءة القرآن في حد ذاتها قد شابها الغموض والتعقيد تحت وطأة الف عام من التأويل بينما تستعيد هذه القراءة صفاءها وبساطتها ومطابقتها لدائمة **للعصر بالاحتكاك بالواقع الملموس » .**

وكان مسعى الفيلسوف حديث العهد بالاسلام هو ان يوضح ان تدخل الله في حياة البشر تدخل ذو طابع تاريخي اي تدخل يتحين بدايته في طابعه

التاريخي ولذا مضى للقول بأن « القرآن يبين لنا الغاية الأبدية ، الصراط المستقيم ، ثم يترك للإنسان خليفة الله في الأرض مسئولية البحث في كل عصر عن الأسباب التاريخية لنوع هذه الغاية الأبدية وهذا يتطلب - عكس عن محاولة حصر الاجتهاد في فئة قليلة معينة - ألا يقرأ القرآن بعيون الموتى مهما كان هؤلاء الموتى مشهورين ، إذ لا يستطيع كثير فقهاء العصرين الأموي والعباسي ومتكلميهم أن يحلوا محلنا في إيجاد الحلول لمشاكلنا » وأسمى حاروني منهجه هذا بالعودة إلى « حركية الإسلام في أيامه الأولى ، والتي تتمثل في الوحدة بين المبادئ الخالدة للرسالة والتطبيق الحي لها بشكل عام يتجدد خلقه على الدوام » .

إن الذي يقرأ هذا التحليل البديع لمفهوم الاجتهاد والفقه الإسلامي يدرك لماذا تمس لفقه الإسلامي وما تمس هذا الفقه إلا لأن الفقهاء والمجتهدين ، كأولئك الذين شهدنا في سودان « الصحوة » ظلوا يعيشون بعقولهم خارج إطار التاريخ ولهذا تشوهت كل أفكارهم عند مولدها وتصورت كل آرائهم في مجالس التعبير عنها فما خرج منهم إلا انحرف الذين يستبنون به فهم كتاب الله وفهم سنن نبيه وإن أبدع حاروني حديث العهد بالإسلام في تصويره لرسالة الإسلام الحضارية فلأنه حكيم يدرك شمولية الحكمة ، ولأنه مؤرخ يعرف أن المجتمعات الإنسانية لا تختزل من واقعها التاريخي - فالتاريخ حقيقة موضوعية - ولأنه عالم عقلاني يعرف تجريد الذات من الموضوع ولا يخلط بين القيم ولذا فقد كان في مقدور حاروني أن يتكشف جوانب الفساد في الحضارة المعاصرة وهي حضارته ، دون أن ينكر إنجازاتها أو يرمي كل جوانبها بالتفسخ وبنفس القدر كان في مقدوره ، بنفس من عقلانيته وموضوعيته ، أن يدرك ما في الإسلام من عناصر قوة ، وهو ليس بدينه الذي نشأ عليه ، لأنه بعد بصيرته إلى ما وراء ركام الشروح عبر القرون .

ومع كل هذا العجز الفكري « للصحويين » عن إثبات مظاهر الإرهاب الفكري تزداد ، ونقول إن من حق « الإسلاميين » ، كما هو من حق غيرهم ، أن يبشروا بأفكارهم حول الإسلام كما أن من واجبهم ، بل حقهم على أنفسهم ، أن يعترفوا بحق الآخرين في الدعوة لأفكارهم حول الإسلام ، وليس هذا لأن اختلاف الأئمة رحمة فحسب بل ولأن هؤلاء الإسلاميين أنفسهم قد قالوا في مذكرتهم التاريخية حول الأسباب الصحيحة لقيام دستور إسلامي في عام ١٩٦٨ ما يلي « بحث الإسلام على الاجتهاد فالرأي لجمهور الشعب ولكل مسلم أو جماعة أو حزب سياسي أن يدعو لرأيه وأن يعمل للحكم بالشورى » (الفقرة ٩) ولا شك في أن « الإسلاميين » قد نسوا كل ذلك في عام ١٩٨٣ بعد أن سال ماء كثير تحت الجسر وبعد أن ظنوا أن الأرض قد دانت لهم بفضل جهد « الإمام » النميري في سكت صوت كل معارض لهم إما بالسجن ، أو الفقر ، أو التشهير ولكن إن كان الناس قد حسبوا أن تحالف « الإسلاميين » على خصومهم في عهد النميري كان

استغلالا لكسب طرفي فإنهم لايجدون مبررا و حدا لهذا التحاسر بعد معرية تلك المحرقة المميرية للحد الذى أحد « الإسلاميون » أنفسهم يتبرأون منها . ومن بعد أن ارتضى الناس الصراع الفكرى لمفتوح شريعة ومنهاجا فى العمل السياسى ولذا فعندما يتحدث الدكتور الترابى ويقول . فيما نقلت الصحف . بأن أهل السودان ينقسمون إلى طائفتين . هما المسلمون (اى من تبعه) وغير المسلمين (اى من خالفه) يحق للناس أن يتوجسوا خيفة من أهداف هؤلاء فمن بين المسلمين « غير المسلمين » هؤلاء كثر يتقون الله حق تقاته ولاسعون فيما يعملون إلا لمرضاته ومع هذا فإن نفوس هؤلاء المسلمين تودنها كثيرا علواء « الإسلاميين » كما يؤلمها هوسهم . وأى إيذاء أشد من تصنيف آخر السودان إلى مسلمين ومسلمين « غير مسلمين » ؟ أو من تهم التكفير التى يطلقها « الإسلاميون » من كل حدب وصوب على كل منكر لدعواهم أو مستنكر لفعالهم ؟ وما كل هذا إن لم يكن هو الانتزار والإرهاب الفكرى الذى يجب أن يفضح ويحاصر ؟ .

وقد أوضحنا . فى أكثر من موضع من هذا الكتاب . أن اتهامات التكفير هذه كانت دوما هى تعبير عن القصور الفكرى . و العبرة المهيبة بين الفقهاء - إن جاز التعبير - أو الطن الباطل بأن فى العلم بهابه ولو أخذنا بصحة تهم التكفير **هذه لما نجا من الكفر إمام واحد من قدامى الفقهاء** ، أو ولى واحد من كبار المتصوفة فابن حنبل كافر عند المعتزلة والشافعى كافر عن ابن حزم ، والمعتزلة كفار عند الأشعرية ، والبصرى كافر عند الحنابلة . ومحيى الدين بن عربى كافر عند ابن تيمية والسلام إلى غير هؤلاء ممن أسلفت الإشارة إليهم ولهذا فإن الذى يلم بتطور الصراع الفكرى فى الإسلام لن يأبه كثيرا لاتهامات التكفير هذه ، ويجب الا تحرك فيه ساكنا إلا أن الذى يحزن فى مثل هذا اللون من المقارعة هو وقوعها فى هذا العصر والزمان من أناس يدعون الانتساب لهذا العصر . ويحسبون أن لهم رسالة حضارية تمتد خارج حدود أوطانهم فالحديث الكفر ، والزندقة ، والتجديف هذه عندما تتردد فى زمان تطورت فيه المعارف ، وتعددت مناهج البحث والاستقصاء واستطاع الإنسان فيه أن يسبر أغوار الطبيعة بصورة لم يعرفها المجتمع الإنسانى من قبل لاتنبىء إلا عن ما سميناه بالعبودية الحضارية التى تكشف عن الهوة السحيقة التى تفصل بين أناس انحدروا من عصور الأيوبيين والمماليك وبين عالم يتطلع بالفكر والانحدار العلمى ، إلى قاو الألف الثالثة بعد ميلاد المسيح . إن تلك التى تفصل بين هذه المخلوقات الأسطورية وبين إسلاميين يكدى فى عهد أركحر يحاول تركب حضارة العصر . أسماهم « الإسلاميون » بالحضارية ولم يدسوهم فكفاهم ما يستهلكون **من نتاجها المادى دون أن يضيفوا لها شيئا .**

إن إدانة المسلمين « غير المسلمين » لحملة « الصحوة » لاتقوم فقط على ما أخذوه على تلك الجماعة من قصور فكرى و بل ترتكز أيضا على معاناتهم فترة

حكم عاشوها ، ومدرسات شهدوها ، وتفسيرات لأحكام الإسلام قرأوها ولهذا فقد حشوا على أنفسهم وعلى بلادهم من هؤلاء الملعونين . وقد تعرضت في عديد الفصول من هذا الكتاب إلى نماذج من هذه التجارب والممارسات . والأحكام التي تحاول « الإسلاميون » أسرو منها اليوم وهناك فرق كبير بين أن يراجع المرء موقفه مراجعة موضوعية وبين أن يجنح إلى تزوير التاريخ فلنظر مثلا إلى حديث الدكتور الترابي في التاسع والعشرين من يناير ١٩٨٦ للمجلة وهو يقول لقد « صالحنا النميري بسبب ما رأى من ناسنا (أي ناس الاخوان المسلمين) في حركة يوليو وكنا ندري بالضبط ماذا نريد منه (المصالحة) ولم نكن نعول على التعامل ولم نكن نرجو منه شيئا . ولكن كنا نعول على بناء حركة إسلامية واسعة المدى ونحاول أن ننقي ما يستفزه من مظهر سياسي سافر فهو يريد السلطة اليوم وغدا ونحن نريد وراثة المستقبل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للأمة » ثم ذهب الترابي للحديث عن دور الإخوان المسلمين في تعبئة الجماهير في الريف والقبائل وبين النساء الحديث . كما تحدث عن إنشاء مصارف لا من أجل المال بل من أجل تضييق ما أسماه « تطرفاتنا » ونفي الخدمات للجنوب ، والناس - فيما قال - غافلون وذهب الدكتور الترابي من بعد ليقول بأنه عندما رأى النميري نجاحنا جاوز أن يسرق شعارنا (حوار مع نورا فجوري ومحمد أحمد هشام) ولنقف أولا عند مغالطة الدكتور في الحديث عن الناس فأهل السودان أجمعون ، ونحن منهم يعرفون من هم أهل هذا الناس ومن هم وقوده ومن هم قادته الذين كان يسعى النميري لكسبهم وتجنيدهم وهل السودان أجمعون يعرفون من هم وبنت تدير كان يلود الاخوان يومئذ بخناهم ويصطفون خلفهم اصطفاف الجند وراء القائد ومن هؤلاء من قضى نحبه ومنهم من ينتظر ومدعاة هذه الوقفة الأولى هي يصبح جديد من تاريخ ... نسبة البعض وجهله البعض الآخر . فإن أحد من يجد ... يجهله ويبساد هو الدكتور الترابي ويشير هنا إلى المذكرة حول استراتيجية الاخوان المسلمين والتي حوته بها الدكتور عند اعتقاله في مطلع السبعينات فكان الدكتور المرشد يسعى يومئذ لأن يحمل الإخوان المسلمين على الانخراط في الجبهة التي كان يقودها السيد الصادق المهدي والمرحوم الشريف حسين الهندي وقد جاء في تلك المذكرة التحليلية للوضع السياسي القائم في السودان - فهي مذكرة تنظيم سياسي يسعى للسلطة لا حركة إسلامية تعمل على غرس أفكار الإسلام - إن الاخوان سيكسبون كتنظيم ، من هذا الانخراط أكثر مما يخسرون وأشارت المذكرة إلى أن ضربات النظام لن تقع عليهم وحدهم ، بل سيكونون مثل المتضررين منها وهو يضرب المثل بأحداث شعبان فحسب رؤيته ... أحداث شعبان كلها كانت من صنع الإخوان ، ومع هذا فقد توجهت ضربات النظام للاتحاديين باعتبارهما مدبري تلك الأحداث كما أشارت المذكرة إلى أن انخراط تنظيم الاخوان مع الطائفتين الدينيتين يتيح للإخوان فرصة تقويتهما من الداخل باعتبار أن « الدائرتين » - كما أسماهما (ويشير إلى دائرة الميرغني ودائرة المهدي) - هما مؤسستان

اقتصاديتان سياسيتان وبتصعيد شعارات الاسلام الثورية من حل المستضعفين يمكن للاخوان في نفس الوقت إضعاف القاعدة الاقتصادية للدائرين و « الزائدة » عليهما بالشعارات الإسلامية فهذا هو فهم « الاخوان » بومدال للعمل الجبهوي في مذكرة حالها ترقد اليوم في اضابير واحدة من اجهزة الامن إلا اذا لحق بها مايلحق بمثل هذه الوثائق الدامغة خاصة عندما تختلط الامور وتتهم بالناس السذاج فما هو معنى المغالاة والاستطالة حول تاريخ هذه الاحداث ووثائقه - وإن أبيدت - مازالت حقائقها في اذهان من اطلع عليها من الاحياء.

وعلى كل فليست هذه هي المغالطة الكبرى التي تريد الوقوف عندها في هذا الحديث الذي تحدث فيه الدكتور وكأنه وريث الارض في السودان. المغالطة الكبرى نشهدها عندما نقارن مقال الدكتور حول النميري لمحققه اشارة بوزا مع حديث آخر لصحفي في نفس الدار التي تنتمي لها بوزا. وقد سرب فيما قبل نهاية الدكتور الترابي مع عادل صلاحي في الشرق الاوسط وإلهما يعود لنقل مع الحديث الاول منه قوله « لقد كان للاخوان المسلمين قديما ولكل الذين عملوا في جبهات الدعوة للاسلام او الدستور الاسلامي ولكل الذين نشطوا في مجال النشاط الاسلامي العام - فضل في أن هدوا منهج الحياة السودانية العامة وطهروا البلاد من الفكر السياسي اللاديني عربيا كان او شيوعيا. كل هؤلاء اسهموا في تدبير المرحلة الاخيرة وعلى راسهم الاخ الرئيس جعفر نميري الذي كان لمبادراته وقناعاته الشخصية دور كبير في قيادة التيار الإسلامي الحديث وفي إيقاظ الوعي الإسلامي إذ طرح على صعيد الدعوة العامة المنهج الإسلامي لسنوات تقويمه فابدتها الاجهزة التشريعية وتجاوبت معها الجماهير فليس للاخوان المسلمين موضع تعيينه. اما في الحديث الثاني مع عادل صلاحي فقد تحدث الدكتور عن توجه النميري بعد تجسار التيارات شبه الشيوعية » فقال « كان الاخ الرئيس من تلقاء ذاته قد بدا يظهر وجهه الاسلامي، وقطرته المسلمة وشهد الطريق بعدئذ ليتحول نهج الحركة الإسلامية عن نهج المجابهة والصراع ومضى ليقول إنه عندما أريقت الدماء استبان الناس صدق هذه التجربة، ولانهم كانوا يعلمون خاصة شأن الاخ الرئيس يعلمون انه رجل قد امن بالفعل ولايتخذ الاسلام ذريعة للكسب السياسي. فاي إسلام هذا الذي يبيح للرجل ان يقول الشيء وضد الشيء دون أن ترمش له عين؟ وكيف نستقيم ان يكون النميري حسب حديث الدكتور لعادل صلاحي، هو صاحب المبادرة وصاحب الدور الكبير في قيادة التيار الإسلامي وايقاظ الوعي به، وصاحب القوانين التي ليس للاخوان موضع فيها بل هو الرجل الذي امن بالفعل ولم يتخذ الدين ذريعة للكسب السياسي. ثم يصبح بعد سقوطه هو الرجل الذي لم يرد بالدين شيئا غير السلطة. اليوم وغدا فالسيد الدكتور إما ان يكون صادقا في مقالته الاولى - وهو بهذا كاذب في الثانية ومتجنيا على النميري تجنيا لايجدر أن يوصم به مسلم لانه نحن على « قائد التيار الإسلامي، وموقظ الوعي، والرجل الذي اتقى الله حق تقاته اذ لم يرد بالدين عرض الدنيا » وإما انه صادق في الثانية وكاذب في الأولى عملا بحكمة الشاعر

«والناس من يلق خيرا قائلون له ما يشتهي وهذا . وايم الحق . هو النفاق المحض . وحكم المنافقين في الإسلام حكم صارم

ومع هذا التناقض الفصاح يصبح الاستغلاء الغريب الذي تم عنه مقالات الدكتور امرا عجبا . وأي استغلاء أكبر من الحديث عن تطهير البلاد من الفكر السياسي الغربي والشيوعي ودعاة هذا الفكر ما زالوا أحياء يحتشدون الإخوان في كل معترك أو الحديث عن تضييق «نظريتنا الاقتصادية البديلة وماحتى السودان من تلك النظريات الا تكديس المال عند بعض من « الصحوبيين » . أو الحديث عن "نقل الخدمات للجنوب والناس غافلون" في الوقت الذي لم يغان فيه هذا الجنوب مثل معاناته ابان عهد الصحوة النميرية التي ما زاد فيه الامام « غير وجه الله » إن مثل هذه المغالاة في الاحكام . والإسراف في الاستغلاء . والتزوير في تزييف لاتزال صناعة أحياء تكشف عن استهتار بالغ بعقول الناس لايجوز ان يصدر من أصحاب الرسالات . ومن يحسبون أنهم أصحاب رسالات . ومن بين ضروب الاستهتار ايضا دعوى « الاسلاميين » بأنهم يسعون اليوم لخلق مجتمع مدينة الرسول في السودان باعتبارها « المدينة الفاضلة » في الدولة الإسلامية . وحقا كانت دولة المدينة هي المجتمع المثالي في تاريخ الإسلام وقد أتيحت « للاسلاميين » فرصة العمر لاقامة مدينة فاضلة في السودان إلا أنهم لم يقدموا فيها . من الناحية النظرية . إلا ماسبقنا من قوانين منهالكة وفكر مشوش كما لم يقدموا فيها . من الناحية العلمية . الا مؤسسات ظالمة . ومنكا عصوصا وقد دفع "الاسلاميون" عن كل هذه الافكار والمؤسسات جميعا بالنفس والنفيس مما أوردنا ذكره مرة في الفصول السابقة . إن الحديث عن مدينة الرسول ليس هو إلا قرية جديدة تضاف الى القرى التي ظل يسمعها الناس منذ عام ١٩٦٨ وبهذا . ولكي لايستمر القوم في دعاواهم الكاذبة تناولت في أكثر من موقع نماذج الحكم في دولة المدينة لنقارنها بمجتمع المدينة الظالم هذا التي قامها الصحوبيون . وكانت رموزها هي « سبحانه كوبر » وخلد المصباح وسنو محمود وبنل « الإمام » مجدد المائة الخامسة عشرة في محراب بيته تحت العقير إليه تعالى عدبان حاشقحي فالمدينة ليست هي الرمل . والسحل والحصى المدينة هي رجالها المدينة هي قيم رجالها فأين ماتميز به رجال المدينة هو العزوف عن الدنيا (اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الاموال والاولاد كمثل غيث اعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما » (٢٠ الحديد) كان هذا هو شعار رجال دولة المدينة وبهذا فقد ابى لدنيا مؤسس هذه الدولة وهو يقول « انما مثلي ومثل الدنيا كمثل راكب قال في ظل شجرة في يوم صائف ثم راح وتركها » فأين من هذا من تجمع المال وبنتي الدور . ويباهي بالمركب ويفاخر بالوالدين . ويحج إلى ضفاف بحيرة ليمان اكثر من حجيجه إلى مكة . ففي ضفاف بحيرة ليمان ترقد « المصارف الاسلامية » وان كنا قد اوردنا فصلا كاملا للاقتصاد في الإسلام فقد حملنا على ذلك أسباب ثلاثة . أولها هو

تبيان المبادىء الأصولية التى تحكم مسار الاقتصاد فى الإسلام والتجارب التاريخية العظيمة التى استهدت بهذه المبادىء فى عهد المدينة الزاهر والاجتهاد الفقهى المستنير لترجمة هذه المبادىء ، والسبب الثانى هو كشف القصور الفكرى ، والادعاء الجاهل الذى يحلى فى ترجمة هذه المبادىء ونقل تلك التجارب لتطبيقها على المجتمع المعاصر بصورة لاتقود الا الى الإذلال والهلاك أما السبب الثالث فهو فضح وجود الاستغلال والتهالك على الدنيا التى صاحبت هذه التجارب المنسوبة ظلما للإسلام فالاقتصاد الإسلامى المزعوم لم يحرث منه الناس غير جيوب الغنى الفاحش فى نحر من الفقر والعوز والمخمصة والمسغبة إن الناس قد يقتلون على مستنقع رجس الاعمال الذى يثرى افحش اثرياء فى الوقت الذى ينصور فيه الناس جوعا من حوله ، ويحسبون تصوره تصورا فى الحس الاجتماعى إلا ان سنن اصحاب الرسالات سنن اخر فنبى يشهد أصحاب الرسالات هؤلاء من أحكام دين يقول رسوله الكريم « اذا لقيت جد جائعا فلا مال لأحد » .

ولم نقف فى مقالاتنا تلك عند « الإسلاميين » السياسيين بل تعرضنا ، هنا وهناك لاساتذتنا الفقهاء الذين اندفعوا فى حماس وبدل يوبدون البدع والأباطيل وكان الناس يترحون من هؤلاء العلماء لتهوين لدماء الدنيا وكشف الزيف ، وحماية الاسلام من ريع الادعياء وضلال المستعودين ولم ندفعنا الى القسوة فى بعض الاحكام على هؤلاء الرجال على أو تحامل وانما كانوا لانفسهم ظالمين بل ظلموا انفسهم مرتين ظلموها اولا بصمتهم وادهانهم على البدع التى ارتكبها الكثيرى باسم الدين وتخاسر بعضهم لدفاع عنها وتبريرها وفى الحديث عن ابن عباس « او قلت يارسول الله تخسف الارض وفيها الصالحون ؟ قال نعم بادهانهم وسكوتهم عن اهل المعاصى » وظلموه ثانيا بتصديهم لفتوى فى قضايا هم غير مؤهلين اساسا للافتاء فيها مثل قضايا الاقتصاد والدستور والإدارة فالمعارف الاقتصادية والدستورية والادارية علوم كسبية لانيالها المرء بالوحى ولانيالها بالعلم اللدنى وانما تنالها بالدراسة ولاتثريب على الاقتصادى المسلم ان تفقه فى علوم دينية بكما يكسب دراسات الاقتصادية عمقا إسلاميا كما لاتثريب على الفقيه المسلم ان يدرس علم الاقتصاد حتى يصدر فيما يتحدث عنه عن علم ودراية وعندئذ لايفعل الفقيه هذا فلا يلوس الا نفسه ان قسا الناس فى أحكامهم على اجتهاده ، خاصة إن قادت هذه الاجتهادات إلى ضرر بمصالح العباد .

وفى سبيل إزالة لحساب الكثف الذى اكتنف حقائق التاريخ ارتأينا ان نخصص فصلا لتاريخ الإسلام فى السودان ومن ندعى أن مثل هذا الموضوع المتشابك يمكن ان يوفيه امرء حقه فى بضع عشرات من الصفحات . كما لن ندعى ان المسئولية عن ذلك التشويش تقع على عاتق « الاسلاميين » وحدهم ، فقد

شاركهم فيها كثير يدفعهم الاستعلاء العرقي او الافتراضات الايديولوجية إلا أن مسئولية « الاسلاميين » كبر إذ دهشوا في قسرهم حقائق التاريخ والأنثروبولوجيا الثقافية على أغراضهم تلك الى الدعوة بتمزيق لامة . واستعداء المواطن على المواطن بالقدر الذي أدى بالدين وفتح الباب لتلك الجراح المندملة . وقد اشرنا عندما سمي بالصراع القبلي بين الدولة والبني عامر في ثورة سودان كنموذج بما يمكن ان نقول انه من هذا الهوس الديني والدولة السياسية

وعلى « الاسلاميين » يسائلون انفسهم عن بعض الوقائع التي كانوا ضحاياها على ايامنا هذه علهم يسائلون انفسهم عن لماذا كان اثر حرب ، ابعد مناطق السودان عن المسلمين يتعايشون مع رجل مثل اسبح سمساعه في الستينيات ويصفعونه في حدقات عيونهم وهو الداعية الإسلامي وإمام المسجد ؟ ثم يسائلونه عن الذي جدا باهلي ، واو « اقرب مناطق الجنوب للمسلمين ، إلى جعل الدكتور الترابي داعية « البعث الإسلامي » في الثمانينيات لان يلود بحمى الجيش ثم يولي فرار من المدينة ؟ وعلهم يسائلون انفسهم عن الذي جعل اهل جنار الدولة يحتضنون في الخمسينيات رجلا من التبشير محمد الامين القرشي الذي كان يحرض بحادهم ووهادهم ويرفقنه رجل سهم هو كنده كريوس في الوقت الذي اضطر فيه « محمد الثمانينيات الدكتور الترابي لان يستنجد برجال الامن حتى يوفروا له سبيل الخروج من مدن الجنال بعد ان تلقاه اهلها باللافتات الطاردة وكانت لافتاتهم هي المعروفون من ضحايا محاكم الطوارئ ، وهي نفس المحاكم التي قال عنها الدكتور انها اقرب شيء الى قضاء الاسلام ؟ اولا نرى الدكتور في كل هذا ان اسلام دلك الذي تاده اهل الجنوب والغرب ، بل اكثر اهل الشمال ، بالرغم من حسابات الدكتور حول تأييد اهل الجنوب والجبال لحركته التي يبدو انها تعتمد على وصول الاستلام للصدقات وحداول القروض للحرفيين الملتزمين اكثر ماتعتمد على القراءة الموضوعية لواقع ويسبب من هذا الاسلام المزعوم احرق اهل واو المساجد في الثمانينيات ولم يحرقها اهل جنوب في الستينيات ويسبب منه لا ابناء الدولة بالكنائس في الثمانينيات في سهول البحر الاحمر ولم يلودوا بها في الخمسينيات من الدعاة الإسلاميين الذين اقتحموا مرتفعات جبالهم ان الإسلام لم يصل الى قلوب الناس الا بالحسنى لا العنف ، كما ان الإسلام لايستكن في وجدانهم الا بالقدوة الحسنة لا الرشاء فالذي صنعه ويصنعه « الإسلاميون » ليس هو من الإسلام في شيء ، وانما هو تلقيح الشعب ، واشاعة الفتن بين المسلمين والاسلام ينهى عن الفتنة ويحسبها اشد من القتل وفي حديث المعراج رواه ابن وابن عباس قالا ثم اتى على قوم تقرض الستتهم وشفاههم بمقاريض من حديد كلما قرضت عادت كما كانت فقلت من هؤلاء ياجبريل ؟ قال هؤلاء هم خطباء الفتنة»

ومع كل هذه الحقائق التي يعرفها القاصي والداني في السودان يذهب مجتهد الثمانينيات في استخفاف غريب بعقول الناس ، للحديث عن مؤتمرات حربه في

العرب والجنوب راعما بأن هذا الحرب قد أفلح فيما عجز عنه الأوائل والأواخر الا وهو توحيد الجنوب والشمال وجاء هذا الحديث عقب تلك الاحداث الدامية التى أشرنا اليها فقد سألت نورا فاجوزى الدكتور الترابى «كيف نرى توحيد الجنوب ؟» فقال «نحن وجدناه بالفعل فالجبهة القومية الاسلامية حزب قومى له أكثر من مليون ونصف مليون عضو فى الجنوب وله تحالف مع علب الجنوبيين وستظل الجبهة تقدم للجنوبيين الدعم الذى فقدوه من القوى السياسية ما بالنسبة إلى قضية الشريعة فنحن مع هؤلاء الذين يريدون الحفاظ على كيانهم الثقافى والدينى المستقل . واعتقد انه سيستطيع ان يصل معهم الى اتفاق (المجلة ٢٩ يناير ١٩٨٦) ومما ان لكل شيء حدا فسكرة والمغالطة حدود ايضا . فالدكتور الذى يتحدث عن كيان شعبى يوحد جزءه ويبلغ تعداده مليون ونصف المليون من المشرفى جنوب السودان هو نفس الرجل الذى عجز عن ان يبقى لا تصبح ساعات من زمان فى أقرب مدن جنوب السودان للمسلمين . وماتركها الا فى حماية أمنية محكمة وراءه ثلاثة من القتلى واصعاقهم من الجرحى ولاشك فى ان الدكتور قد استخدم فى حساباته حول التأييد الشعبى فى الجنوب نفس الآلة الجهنمية التى استخدمها ليحدث الناس عن ملايين الجنيهات التى سيدرها مال **الزكاة على بيت المال** .

ومن الجانب الآخر فإن الرجل الذى يتحدث عن الحفاظ على الكيانين الثقافى والدينى المستقل لغير المسلمين هو نفس الرجل الذى كان يتحدث فى ايام «الامام» عن تطبيق الشرع على كل أهل السودان . وهو نفس الرجل الذى لغى فى مذكرة بخط يده المادة الثامنة من الدستور (الحكم الذاتى الاقليمى لجنوب السودان) . وهو نفس الرجل الذى بارك ودافع عن جلد أيدى الجنوب . وفتيات الجنوب بتهم التعامل فى الخمر . والشروع فى الزنى ويحسب من بعد كل هذا إن اسعب فاقد الذاكرة سيصدقه ان الذى يصنف الأفريقيين من المسلمين إلى مسلمين وغير مسلمين يحكم تعاصدهم معه هو أقل الناس حذارة فى يوحد بين المسلمين «والكفرة» ولوكان الدكتور يملك الحد الأدنى من الأمانة الفكرية لاعترف بأن التسفق السياسى فى السودان لم يأخذ بعده المساوى الذى نعيش الان الا بعد أن جاء الإخوان المسلمين يصفون عليه بعدا دينيا لم يعرفه السودان فى عهد المرغنى ولم يعرفه فى عهد المهدى كما ان بذور الثقة المتبادلة لم تبدأ تتفتح إلا عندما قبل اهل الشمال حقيقتين الأولى هى الاعتراف بالخصائص والتنوع الثقافى كأساس للوحدة (الوحدة مع التنوع) . والثانية هى الاعتراف بالأديان وبمصادرها كأساس للتشريع دون الولوج فى رمزيات لاتعنى شيئا مثل قولهم الإسلام دين الدولة ويقول رمزيات لأن إن عينا هذه النصوص فلابد من الذهاب بها الى نتائجها المنطقية . ومن هذه النتائج قصر الولاية والحل والعقد على المسلمين دون غيرهم بل على الرجال منهم . وإن لم نعنها فلا تصبح النصوص إلا نفاقا ودجلا باسم الدين وقد انعكس كل هذا فى دستور ارتضاه غير المسلمين هؤلاء . كما ارتضاه « الإسلاميون » وادوا له قسم الولاء فى بهية الستينيات

إن عجز « الإسلاميين » عن إدراك هذه الحقائق ، بالرغم من المراوغة اللفظية ، يتبدى في حديث الدكتور عن الحرب التي تدور رحاها في جنوب البلاد سألت نورا الدكتور « لماذا تدعون إلى الحسم العسكري في الجنوب في حين هناك مساع تبذل للوصول إلى حوار مع جون قرنق » فرد قائلا كانت رؤيتنا إلى قرنق أنفذ من رؤية الآخرين وموقفنا منذ أول يوم إلى اليوم ثابت . نحن كنا نعرف أن قرنق أكثر من معارض لنظام نميري . وأنه مرهون بالمخطط الذي يحدد علاقة أثيوبيا السودان وأن ثمة تلازما بين قضية إريتريا وقضية قرنق والجنوب وبالتالي فإن الاثيوبيين لن يدعوا قرنق يصل إلى أي حل وراهنا على أن أهل الجنوب سينتبهون عن قرنق وأنه سيسقط بالضرورة من سقوط نميري ولن يرضى بالعروض المعقولة وقد حدث ماقدرنا فلوجاء قرنق إلى السودان من أول يوم لأعطى الجنوب كله وشارك في حكم السودان لكنه راهن على كل السودان فخسر رهانه . وظن أن الرحاوة التي تعترى الدول بعد الثورات ستمكنه من أن يمضي قدما في عدوان مخطط له في افريقيا كلها . وهدفه ضرب الكيان العربي الإسلامي عبر الحزم السوداني الاستوائيون تحولوا عن جون قرنق وكذلك أعالي النيل وبحر الغزال وبعض تجمعات من الدنكا هؤلاء أقرب إلينا اليوم هذا الرهان الناجح اكسبنا الجنوبيين وأكسبنا رد القوات المسلحة جون قرنق اليوم لايمثل إلا قطاعا محدودا من الجنوب . المجلة ٢٦ يناير ١٩٨٦) ومع هذا فقد شد الدكتور الرحال إلى لندن في منتصف عام ١٩٨٦ أي بعد بضعة أشهر من مقالته ليلتقي بممثلي جون قرنق ساعيا للقاء مع الرجل الذي 'لا يمثل إلا قطاعا محدوداً من الجنوب' **والذي يستهدف ضرب الكيان العربي الإسلامي .**

ولاريب في أن الدكتور يستمد معلوماته حول الجنوب من نفس العناصر التي وجهت له الدعوة لزيارة مدينة واو فلم يستطع أن يمكث بها إلا بضع ساعات ومن العبث أن يحاول المرء الرد على مثل هذه الأقاويل حول من يمثل جون قرنق في الجنوب ، أو من يؤيده من أهل الجنوب . لأن هذه الحقائق يعرفها السياسي الواعي الذي يسعى للحوار مع الحركة الشعبية . ويعرفها الذين يكتوون بنيران حرب دفعتهم إليها سياسيات الفتن والاستعلاء . ويعرفها واو [illegible] من [illegible] الجنوب الذين يعيشون في الشمال ولم [illegible] قرنق في هذه الحركة مقاله الدكتور الترابي ، بل إن منهم من وقع البيان المشترك مع جون قرنق مثل تجمع سياسيي الجنوب ، ومنهم من آثر الانحياز إليه مثل الدكتور لام اكول

ومع هذا فإن أخطر ما في حديث الدكتور هو جانباه المتعلقان بطبيعة هذه الحركة السودانية التي انطلقت من جنوبه واسميت بحركة قرنق . وذلك الجانب المتعلق بكسب ود القوات المسلحة ففي الجانب الأول يبدىء ذلك الحديث عن عجز كامل عن إدراك مايسمى بظاهرة جون قرنق . وفي البدء فإن الزعم بأن ردود الفعل الإقليمية ضد الظلم الموروث تعكس توجها عنصريا يجعل واصفيها بالعنصرية هم العنصريون الحقيقيون فالذي يريدون قوله ولايجرؤون عليه هو أن الحكم في السودان قد ظل في يد مجموعة من مواطني الدرجة الأولى تنتمي إلى

إقليم معين وتظن أن من حقها أن تنفي هكذا إلى أبد الأبدين وهذه المجموعة لاتنكر لهذا حق مواطن آخر - وهو مواطن الدرجة الثانية - في حكم بلده . بل تنكر حتى حقه في التطلع لهذا الحكم وعل أبلغ تعبير عن هذا هو مذكرة أبل إلير وجوزيف لاقو التي بعثا بها للمبرى عندما سعى « الإسلاميون » لتعديل الدستور ، وأبل إلير هو آخر من يوصف بالتحيز العنصري أو الاقليمي ومع ذلك فقد حمل الرجل ، بوضوح ، على أن يقول بأن قيام دستور إسلامي يجعل الرئاسة وقفا على المتفقه في الدين (والدين هو الاسلام في ظل الدستور) يحرم كل مواطن غير مسلم ليس فقط من حقه في ذلك المنصب بل من حقه في التطلع إليه

إن ما نسميه بظاهرة جون قرنق قد هزت « الإسلاميين » كما هزت كثيرا غيرهم لأنها لاتنطبق من عقد النقص التي عرفت بها الحركات الجنوبية في الماضي . عقد النقص التي تقول إن كل حال الجنوب مع الشمال هو حاله الذي يعرف قمر الخير لهذا الجنوب أن يتقمص فللمرء الأولى جونه هؤلاء القصرون من أهل الشمال بمواطن من الدرجة الثانية لاتتعدد عقد النقص يقول إن محنة الجنوب والشمال والشرق والغرب هي السياسات الخاطئة في الخرطوم ، عاصمة السودان كله . وإنه كمواطن من مواطني السودان يملك الحق في أن يقول بأن له رأيا في كيف يحكم هذا السودان وحقه في أن يقول كيف يحكم السودان كله هو حق مشروع تمتص كحق الغيداء التاريخية التي تقرر في شئون حكم السودان كله بما في ذلك الجنوب ولهذا فعندما يتحدث الدكتور الترابي عن « العروض المعقولة » وعن مجيء جون قرنق إلى الخرطوم يوم سقوط شبرى ، ليتعلى الجنوب كله ، يبدو أنه مازال يعيش في ذلك العمقم الذي جسر فيه السياسيون أنفسهم . فالظاهرة التي نتحدث عنها لاتتجاوز أفكار الجمسيبيات عن الانفصال ولا أفكار مصنع استيبيات عن دور التبشير المسيحي في التأثير على حركة الانفصال ولا أفكار منتصف الستينيات في موائد الحوار المستديرة بل تتجاوز حتى أفكار السبعينيات حول حكم ذاتي إقليمي لمنطقة بعينها وبالرغم من أن انحدار تلك الحقبة كان انحدارا تاريخيا ، باعتبار ما سبقه فإن كل ما لحقه من إحباط (وقد كان « للإسلاميين » دور كبير في هذا) ، قد قاد بالضرورة إلى لجوء قرنق إلى سياسة قلب المناضد وحد الوعل من قريبه هذه هي الحقيقة التي يجب أن يجابهها بشجاعة بعض أهل الشمال الذين مازالوا يعيشون في العمقم وعلى رأس هؤلاء « دعاة الصحوة »

ولم نعان كثيرا عندما تحدثنا في مقدمة هذا الكتاب عن احتواء الربيع في شمال السودان وعلى رأس هؤلاء أيضا « دعاة » الإسلامية « الجديدة » . فعندما تتحدث صحيفة « الاسلاميين » وتصف أصرانيا من أهل الشمال الذين أعلنوا تأييدهم لهذه الحركة أو تعاطفهم معها بالخلافة الجدد تفضح نفسها فضحا مبينا فمثل هذه التعبيرات تعكس نظرة الاستعلاء والغرور العرقي (وهو ليس من الإسلام في شيء) لأنها تفترض أن العلاقة بين الشمال والجنوب لابد لها من أن تكون علاقة استرقاق كأن هذا الاسترقاق استرقاقا اقتصاديا أو استرقاقا سياسيا ولم يفلح في إزالة هذه الصورة من أذهان هؤلاء أن ذلك الرقيق السياسي قد أثبت خلال

بلايين عاما انه كثير قدرة في الدفاع عن حقه المشروع عن كثيرين لادوا بالفرار في كل معركة . فالمعارك السياسية ليست هي تقنيل الواعين في ديوم ثورت سودان . و بداء المسمس من الطلاب في جامعات الخرطوم واستنجار عقده المحرمين خارج البلاد للاعتداء على الخصوم وليس ادل على هذا من موقف الحنوسين في عهد نميري في كل امر مس كدنهم كان ذلك في قرارات التقسيم . أو في فرض القوانين التي لايرتضونها . او في تعديل الدستور وقد تراوحت تلك المعارك بين المواقف المشهوده في ساحات البرلمانات و المؤتمرات السياسية وحمل السلاح في الاعمال فما كان سابهم سدن الذين انتبدوا كالشباه إلى السجون في ظلمة العسو حتى ان واحدا منهم سئل معتقبيه ان كان الرئيس على علم بأمر الاعتقال فلما جاءه الرد بالايجاب اغمض عينيه وقال " سبحان الله "

كان هذا هو قصارى نضال ابطال ديوم ثورت سودان ومن الحديث الاخر فمن الحديث عن كسب ود القوات المسلحة حديث خطير يقول الدكتور في معرض رده على سؤال حول موقف الاسلاميين من القوات المسلحة " نحن مطمئنون إلى ان التحول الاجتماعي الذي حدث قد شمل القوات المسلحة وانها قطعا اليوم لن تؤدي الدور المنافس و المناوئ إن لم تؤد دورا اخر وهو ان تحرس الثورة الإسلامي ولاشك في ان الثورة الاسلامي الذي يعنيه الدكتور هو ثورة الإخوان . ومن عداهم لاينسب له من الاسلام حسب دعواه وعندما سئل انهم كحتمة تراهنون على القوات المسلحة اجاب " حتما لانه اخدناها قوات لتحرير السودان من اخطبوط الميراث الاستعماري فيما الاحزاب عولت على فريق ورجاله واعتبرته حيسا لتحرير السودان وهم يخسرون رهانهم اليوم " وللدكتور الترابي قدرة فائقة على تبسيط الامور . وعلنا نعود الى حديثه مع عادل صلاحي حيث قال بأن قوانين قد صدرت " لاسلام الجيش فرد الله سبحانه وتعالى . بعد ان كان يقاتل في سبيل الوطن على خير الفروض فاصبح اليوم يقاتل في سبيل الله . واصبحت التربية الدينية مكثفة فيه واصبحت الروح الإسلامية في العمل العسكري هي الروح السائدة " الذي يقرأ هذا الحديث يحسب ان الدكتور يتحدث عن جيش العسرة لاجيش السودان الذي يضم المسلم والمسيحي والوثني فرجال هذا الجيش يعيشون كما يعيش غيرهم من أهل السودان . فهم ليسوا بأكثر تقوى من اكثرهم . وليسوا بأقل فجورا من بعضهم ثم ان الروح الإسلامية لاتسري في وجدان الناس ـ عسكرا كانوا ام مدنيين لان قانونا صدر ليسلم به الجيش امره لله . ولا لأن رتلا من الوعاظ قد اخذ يجوب الاصقاع ليحدث العسكر عن اخلاق الإسلام فلو كان لهذه القوانين معنى لما وجد " الإسلاميون " انفسهم في حرج منها فأخذوا يتحدثون عن تجاوزات التطبيق فيها ولو كان الوعظ المنبري يجدي لأصبح كل اهل السودان نقاد جنيد وهم العابدون الركع السجود في مساجد تنتظم السودان من اقصاه إلى اقصاه إن روح الإسلام يسري عندما يرى الناس اخلاق الإسلام في مسلك الدعاة . والرواد . واصحاب

الرسالات وسيسرى روح الإسلام يوم أن نرد عربة الإسلام بالالتزام الصارم بجوهره ورسالته التى هى ولا العدل والاحسان وعلى ذلك فان وجه الخصوصية فى هذا الحديث التبرير هو انه لا يحاول أن يجعل من القوات المسلحة عنصرا فى الصراع بين أهل الجنوب والشمال فحسب بل واهل السمال والشمال . ولو كان قائل هذا الحديث ينطلق من منطلق وطنى حقيقى لادرك ان أكبر انتصار تحقق فى السودان فى الستينيات هو صيرورة هذا الجيش جيشا قوميا لامكان فيه للتمايز العرقى . ولامكان فيه للتمييز على اساس الدين ولو كان القائل ينطلق من منطلق إدراك واع لطبيعة الحرب الطاحنة التى تدور اليوم لاستثنائه ان الحرب التى لم تفلح فى علاج مشكلة اقليمية محدودة فى الستينيات . لن تعين على حلها وقد تجاوزت الإقليم الواحد فى الثمانينيات ومن الجدير حقا أن نجىء هذه لمفاجأة من رجل وقف فى اكتوبر ١٩٦٤ إلى جانب رفاقه وسهم الملحون ليفجروا انتفاضة كانت شرارته هى مشكلة الجنوب والتى تسعى لحلها حكام ذلك العهد بالسلاح والنار

ان القوات المسلحة السودانية خارج هذا الاطار القومى . لاتعدو أن تكون انعكاسا لكل شتات اهل السودان شتاتهم العقائدى . وشتاتهم الطائفى ، وشتاتهم القبلى ولايحسن بحال ان مايسمى بتسييس الجيش من جانب و جد من هؤلاء الفرقاء سيتم دون ان يثير ردود فعل بين الفرقاء الاخرين فى داخل الجيش نفسه ومن الغريب حقا ان يحدث هذا فى ذات الوقت الذى يتحدث فيه اهل السياسة عن جيشه القوات المسلحة وذهب الاسلاميون . وهم يصفون إساءة على الأدى . بتداع مايسمى بالحمية القومية لدعم القوات المسلحة والجيوش تدعم بالعتاد . وتدعم بالمحاربين وتدعم بالاحتياطى الشعبى الذى يحمى موخرتها ولاتدعم بعطاء الافراد ، وتبرعات المحسنين وابتناء برجالها وقد نهج التميرى هذا النهج فى أحريات ايامه وهو التحكم والتقليد فقدا حتى نهج هذا النهج بانشاء لموسسته العسكرية تنتهى بها القمص وليوسع بها من رقعه الفساد المستشرى فانرى عن انرى ونهب من نهب من الطلبيين والعسكريين على حد سواء ونهجه بصفقة عربات لهوندا للصباح فى وقت كانت الدولة احوج مانكون فيه لإنفاق عملتها الصعبه فى توفير المعدات لمعامل المدارس والجامعات وتوفير الدواء للمستشفيات وتوفير الوقود لطلبات الحقول التى صوح غسيلها ولو كان هولاء ، الإسلاميون صادقين فى ادعائهم الفكر بانهم رسل حضارة لوجهوا مالهم هذا الى جامعة الجزيرة التى تعانى شح المال وإلى مكتبة جامعه الخرطوم التى بين مديرها انهيام من الشكوى دون ان يجد له وجيعا او نصيرا . ولمعامل معهد الكليات التكنولوجيه التى اضحى بعضها خرابا يبعق فيها البوم فهذه هى قاعده التقدم فى بلادنا وبدح هذه المؤسسات . بالرغم من كل قصورها وتقصيرها هم ادوات التغيير الحضارى فيها وبكر اذا كان قصارى جهد ، الإسلاميين فى هذه المؤسسات هو تجنيد المجاهدين وتسليحهم بالسيف والهراوات لضرب الخصوم فلا غرو فى أن يفعلوا ما فعلوا وبئس ما فعلوا

ونجيء من بعد إلى الحديث عن المخطط الأثيوبي والمخطط المسيحي الذي يستهدف ضرب الكيان العربي الإسلامي عبر الحزام السوداني وهذا الحديث يبدىء ، هو الآخر ، عن جهل ، ويعبر عن مغالطة كاذبة فحول قرنق « عميل اثيوبيا » هذا هو نفس الضابط الذي وفد إلى السودان مع إخوانه يوم أن حسبوا أن الأمر استقر في ربوعه عقب اتفاق اديس أبابا ، موطن « ابو مرة » وهو نفس الضابط الذي بعثه لسودان ليزيد من معرفته في امريكا ويعود منها بإجازة الدكتوراه وهو نفس الضابط الذي اتفاه الفريق عبد الماجد خليل بحسه المعروف في تقدير الكفايات ، ليكون رئيس لقسم البحوث العسكرية وهو نفس الضابط الذي كان يعلم في جامعة الخرطوم إن عصبية الكثيرين من العاملين في دنيا السياسة هي العجز الكامل عن تحليل الذات ولهذا فهم يحسبون ان كل ماسيهم هي من صنع غيرهم ، أي هي نتاج للمخططات الاجنبية والعدوان الخارجي ولو تمثلى هؤلاء قليلا في سياستهم المدمرة لكانوا إلى الحكم الصائب السليم اقرب .

إن الوضع الذي وجد جون قرنق نفسه فيه لم يخلقه قرنق ولم تخلقه اثيوبيا فمن كان هناك بين الجنوبيين من اثر ان يحارب هذا الوضع الجديد الذي خلقه النميري بقراراته الخاصة ، وعمقه « الاسلاميون » بقوانينهم الظالمة ، وكرسه الاخصياء من اهل النظام بصمتهم على كل هذا الظلم والطغيان ، إن كان هناك من وقف من أهل الجنوب يحارب هذا الوضع محاربة سياسية فودع السجن فما الذي بقي لجون قرنق غير ان يستخدم السلاح الناجع الذي يعرفه ، ويعرفه أكثر منه « إمام » العصر وان كان النميري ورهطه قد خلقوا مشكلة الجنوب من جديد وقدموها في طبق من فضة لاثيوبيا فما الذي يتوقعه المرء منها وهي تلاقي من تلاقيه من النميري من استغراق في أخريات بؤسه لقد ظلت العلاقات الاثيوبية السودانية ، عبر التاريخ ، تتعرض للهزات والازمات وكان اعنف هذه الازمات انعكاسا لتوجهات قوى خارجية نحو أثيوبيا بعضها باسم القومية وبعضها باسم الإسلام او لافتراضات ايديولوجية بعض ان التعايش السلمي يعني قبول جو كل دولة في ان تنتهج لنفسها النهج السياسي والاقتصادي الذي تريده ، وفي كل مرة استطاع السودان فيها خلق اطار للتعايش السلمي بل والتعاون المثمر بين البلدين ، كان ذلك عند إفلاح مسئوليه في عزل هذه المؤثرات الخارجية والأيديولوجية عن العلاقات الثنائية كما هو هو الوضع في مطلع عهد الفريق عبود ، كما كان في مطلع السبعينات والعشر الاخيرين من نهايته ويتفصل من هذا لعبت اثيوبيا دور بارزا في وفاق الشمال والجنوب في عام ١٩٧٢ واستطاع الداخل حل مشكلة استعصت على الحل منذ الاستقلال ، وهو هي مشكلة الحدود ، وتمكن الطرفان من خلق قنوات للتعاون امتدت في ميادين عديدة كالمواصلات ، والنقل ، ودراسة الانهار المشتركة من ان الرئيس منجستو قد ذهب في نهاية السبعينات مذهبا لايبرر معراه إلا ان يتفقهون ضلال الاشياء في الدبلوماسية وكان ذلك في حضنه في الكرمين وهو يرد على خطاب الامين العام

للحزب الشيوعي في حفل العشاء الذي أقامه على شرفه ، فالبرغم من أن بروزنيف لم يشر إلى علاقات اثيوبيا والسودان في خطابه ، إلا أن الرئيس الأثيوبي حرص على أن يزج بالموضوع ويقول بأن علاقات السودان بأثيوبيا علاقات تحكمها روابط تاريخية أبدية وأن البلدين قد قررا أن يعيشا في وئام فما هو شأن السوفييت بموضوع لم يطرح في البحث . ولم يشر إليه المتحدث السوفيتي في خطابه لقد أراد منجستو أن يقول إن علاقتنا بجارتنا في الغرب علاقة نقرر فيها نحن بمحض إرادتنا ، ووفقا لواقع جغرافي ، وتاريخي ، واقتصادي نحن أدرى به وهذا هو مانسميه بعزل المؤثرات الخارجية عن العلاقات الثنائية وعلى أي فلم تكن اثيوبيا الماركسية أو المسيحية هي الدولة الوحيدة التي تصدت لمعاونة جون قرنق ، فقد كانت هناك ، أيضا ليبيا « الإسلامية » والتي ارتبه هي الأخرى لمناهضتها للنميري ، أي لأسبابها هي .

وبنفس الفهم فإن الزج بقضية الإسلام والمسيحية في العلاقة السياسية بين البلدين يعكس فهما منقوصا للواقع و الأحداث والتاريخ وأذكر فيما أذكر ، مقولة الإمبراطور هيلا سلاسي للنميري في أول لقاء بينهما حين أثار النميري مايردده البعض عن انتقاص الإمبراطور من المسلمين قال الامبراطور « ولهذا تحسبني انتقص من المسلمين واسلافي هم الذين آووا المسلمين من ظلم أهليهم » . وكان الامبراطور يشير للهجرة إلى الحبشة ، ولوكان هيلا سلاسي على علم بالحديث لأردف يردد مقولة الرسول لمهاجري الحبشة « وستجدون فيها ملكا لايظلم عنده أحد » ولكن بالرغم من مقالة الإمبراطور تلك فقد كان النظام الإمبراطوري الأثيوبي نظاما إقطاعيا يضم السادة والعبيد ، والسادة هم الأمهر المسيحيون ولايمكن للمرء أن يفهم طبيعة العلاقة بين المسلمين والكنيسة الأثيوبية إلا من خلال هذا المنظور الطبقي خاصة وقد كانت تلك الكنيسة حليفا طبيعيا للسلاء ولهذا فإن تعاملها مع المسلمين لم يكن تعاملا يمت إلى تسامح المسيحية بسبب ولم يعرف للكنيسة الأثيوبية دور مسيحي تبشيري بل كان دورها الحقيقي هو دور القلعة الحامية للنظام الاقتصادي والاجتماعي السائد

وفي واقع الأمر لم يجيء الانصاف لمسلمي اثيوبيا لا في عهد منجستو ولم ينتصف الرجل للمسلمين حبا في الإسلام وإنما كجزء من سياسة عامة تهدف إلى إزالة الظلم الموروث ولهذا فقد كان من بين أوائل قرارات نظامه الاعتراف بالأعياد الإسلامية كأعياد رسمية بدوله ، وتعيين المسلمين في مراتب الدولة العليا مثل وزير التجارة الأول ، وسفيره السابق لدى الأمم المتحدة بل أحد الرئيس منجستو - حتى من الناحية المظهرية - يصطحب معه في المهرجانات الرسمية أمام المسلمين بجانب كبير الأساقفة فكيف يمكن ، إذن أن يتحدث « الإسلاميون » عن مخطط ضد الاسلام ينطلق من قصبات الحبشة ومن جانب آخر فإن أكثر من عانى من النظام الأثيوبي الماركسي هم رجال الكنيسة لا المسلمون خاصة عندما بدأ النظام الجديد في محاربة الاقطاع الكنسي إن من

حق الناقدين ، يتحدثوا عن مخاطر التوجه الأيديولوجي للنظام الأثيوبي كتوجه غريب على المنطقة وأهلها ولست أنا من دعاة مثل هذا التوجه ومقولاتي في هذا معروفة بيد أني أعلن من الحس السياسي ما يجعلني أميز بين التحيزات والأكمة فإن كان هناك من موقف سياسي أثيوبي نحو الدين فهو موقف لايستهدف الاسلام وإنما هو موقف ينظر للأديان كلها مسلمها ومسيحيها ويهوديها ، من منظور ايديولوجي معين ومن الناحية الثانية فإن هذا الخيار السياسي الاثيوبي أمر يخص أول ما يخص أهل أثيوبيا ولاشأن له بالعلاقات مع جارتها فقد عملت من قبل على التعايش مع النظام الامبراطوري تعايشا يقوم على الاحترام المتبادل ، بالرغم من كل الاتهامات التي كانت تتساقط من قصار النظر من الأيديولوجيين وقد قاد هذا التعايش الى خلق درجة كبيرة من الاطمئنان والاستقرار في هذه الاقليم المضطرب ونفس المنطق قد كان في مقدور السودان أن يخلق علاقات وئام مع أصيل التنوعية العصب فما أجراه نار يخلق مثل هذه العلاقة مع الجار الحبيب بالرغم من شيوعيته وإن كان في مقدور أثيوبيا الماركسية أن تؤسس مثل العلاق مع كينيا ذات التوجه الغربي فما أجراها أن نفيعها مع ، ربيتوت الاسرقية ولاغرابة اسمها السودان

ومن مظاهر الفهم المنقوص لمواقع وتيارات حديث الدكتور عن ضرب الكيان العربي الاسلامي عبر الحزام الافريقي ويتساءل المرء عالذي يعرف قائل هذا الحديث عن حقيقة السياسة في افريقيا ذهب عن تكوينها الانثروبولوجي الثقافي فإن كان اسلام السودان هو ما وصفنا في تفصيل الناسب بين اسلام افريقيا لاكثر تعقيدا ان مثل هذه الاحكام القطعية حول الاسلام الافريقي تؤذي الاسلام كثيرا لقد استضعف الافريقيون الذين دخلوا في رحاب الاسلام ، ان يقبلوه دينا دون أن يهزهم تركيب الاجتماعي لاقة مهم ودون أن يعود الى إضفاء طابع ديني على كتاباتهم السياسية خاصة مثل ذلك الطابع الديني الذي يتحدث عنه المتحدثون ان الذين يسعون الى التعامل مع الاسلام الافريقي من منطلق تصنيف اهل القارة لى مستعمر وعداء للاسلام يتجاهلون التركيب الثقافي والسياسي للقارة الافريقية ، فإن كان ثوب الاسلام في السودان قد حاك بالتدريج بين العقيدة ولاعرف من بلاد في افريقيا قد حدث بالتمازج الكامل بينهما وبهذا فقد يرى المرء في داخل الاسرة الواحدة المسلم والمسيحي والوثني دون أن يؤثر اختلاف العقيدة في العلاقة بينهم ودون أن يرى أحد وجه غرابة أو تناقض في هذا التداخل الانساني وتفسر هذا التمازج ظواهر سياسية كثيرة عرفتها افريقيا فقد عرفت افريقيا مثلا دولة مسلمة يبلغ تعداد مسلميها قرابة التسعين بالمائة من السكان مثل السنغال تترأسها المسيحي ليبوبولد سنغور ، كما عرفت دولة مثل الكاميرون لايحد حاكمها المسلم عصاصة في ، يحلف للحكم بعد مسيحيا لا شيء إلا لأنه الرجل الذي قال الدستور بحقه في الخلافة وسير أحمدو أهيجو ونوبيا ونفس الفكر عرفت افريقيا حاكم مسيحيا مثل نيريري ظل بعض

المسلمين العرب من خارج بلاده يحسبونه في عداد أعداء الاسلام يتخلى عن الحكم برئيس مسلم بل يذهب للقول بأنه لولا موانع الدستور لابقى على مسلم حر رئيسا للوزراء بما يتمتع به من مقدرات ادارية . وكان يشير إلى سالم أحمد سالم ينص الدستور التونسي على الا يكون الرجلان الاولان في الدولة من نفس الاقليم وينتمي الرئيس سعيني ورئيس الوزراء السابق سالم إلى جزيرتي زنزبار وبمبا وفي كل هذه الحالات كان الاختيار على أساس الصلاح والقدرة و حكام الدستور لا العقيدة .

ومن الجانب الاخر فان الحديث عن حماية الاسلام في افريقيا من جانب فرقة تنصيرية تنطلق من شعار القارة انما ينم عن أسلوب غريب في الوصاية فمثل هذه الدعوة تقوم على افتراض أن هناك صليبية تستهدف الاسلام في افريقيا ، وتستخدم مسيحيي افريقيا كراس رمح في حربها هذه بل وتوجههم كحمل الطعينة ومع إدراكنا لأن بقايا الحقد الصليبي مازالت تعتمل في نفوس بعض الاوربيين الغربيين فان شأن المسيحية الأفريقية شأن اخر فقد تأفرقت الكنيسة في كل ارجاء القارة بل تسيست للدرجة التي أصبحت بها قضية من قضايا النضال الأفريقي في كل جوانبه . فالكنيسة الافريقية كانت في قلب النضال من اجل التحرر الوطني في زيمبابوي ، ومازالت في قلبه في ناميبيا وتقف الكنيسة اليوم في مقدمة النضال ضد التمييز العنصري في جنوب افريقيا وصوتها المدوي هو الاب توتو وفي واقع الأمر فان الكنيسة المسيحية في الكثير من أجزاء العالم الثالث قد كانت تصبح جزءا من الصراع الوطني ضد القهر والظلم الاجتماعي فاباء الكنيسة في البرازيل مثل الكاردينال أرنس رئيس أساقفة سان باولو يقفون في مقدمة المناهضين للحكم العسكري ومازالوا يحملون لواء الحملة على الظلم الاجتماعي . والعنصرية المستترة ضد الزنج والهنود وابناء الكنيسة في نيكاراجوا عاشوا مع المعارضة المسلحة في الأدغال حتى أصبح واحد منهم نائبا لرئيس الحكومة الثورية وتكشف احداث مطلع هذا العام (١٩٨٦) عن دور الكنيسة في هزيمة اقتلاع اكثر نظامين متعفنين في اسيا وامريكا الوسطى هما الفلبين وهايتي ففي كلا الدولتين لم يقف دور الكنيسة على رعاية مناهضي النظامين الذين لاذوا بحمها ، بل ذهبت إلى حد التفاعل المباشر معهم ففي هايتي خرج الكاردينال فرانسوا ديفو كبير اساقفة الجزيرة الكاريبية يتبنى دعوة الجماهير التي جعلت من الكنائس دورا تجاهر من أروقتها بمطلبها بعزل دوفاليه ووقف ديفو بجانبهم حتى عزل الطاغية اما في الفلبين فقد ذهب كاردينال مانلا جايمي سين في المجاهرة بانتمائه إلى المعارضة لماركوس الى حد اتحاد اللونين الاحمر والأصفر لونا لقناعته . واللونان هما لونا جبهة المعارضة وتحت رئاسته اجتمع مجلس الفلبين الكاثوليك الذي يضم مائة وعشرين قسا ليدين عبث ماركوس بالانتخابات وشجعه ببيان صارخ ورد فيه أن النظام الذي يبقى في السلطة بالغش والخداع نظام لايرتكز على اي أساس أخلاقي إن دعوتنا اليوم دعوة للمقاومة

السلمية الايجابية من أجل العدالة إننا نقاوم الشر بالوسائل السلمية كما فعل المسيح

هذه هي حقائق الحياة في عالمنا المتغير ومن الخير للذي يريد أن « يبعث » الاسلام أن يلم بهذه الحقائق بدلا من الانطلاق من مفاهيم تعود إلى عصر صلاح الدين الأيوبي ورتشارد قلب الأسد .

ويصدق ماقلناه عن العالم الثالث أكثر ما يصدق على أفريقيا لا لسبب إلا لادراك القيادات الوطنية لطبيعة الصراع الصليبي الأوربي هذا كمدخل للهيمنة الاقتصادية الغربية على القارة وقد فطن لهذه الحقيقة الامبراطور الأثيوبي تيودروس قبل قرنين من الزمان ويروي المؤرخون كيف أن القنصل الفرنسي في جيبوتي قد وفد الى الامبراطور تيودروس ليستأذنه في استقدام بعض المبشرين إلى الهضبة ليعلموا الناس الدين مادام الأثيوبيون قد ارتضوا المسيحية دينا وكان رد تيودروس « السيد القنصل ارجو ألا تظن انني مثل مهراجات الهند فأنا أعلم أن المبشرين سيتبعهم القناصل ، وأن القناصل ستتبعها الجيوش دعني أقل لك إنني أفضل منذ اليوم ملاقاة الجيوش » فلا غرو إن حسب الأثيوبيون تيودروس هذا أبا لاستقلال أثيوبيا ومازالت تماثيله قائمة في كل مكان في أثيوبيا « الماركسية » بالرغم من إزالة النظام الجديد لكل أثر آخر ينبيء عن العهد الامبراطوري ولهذا بقيت الكنيسة الأثيوبية كنيسة أصيلة للدرجة التي تحجرت معها عند طقوسها وتقاليدها الموروثة .

فمن الجهل البالغ ، إذن اتهام القيادات المسيحية في أفريقيا بمناهضة الاسلام (مثل نيريري مثلا) في الوقت الذي تتصدر فيه مثل هذه القيادات الدعوة لتحالف فقراء أفريقيا (مسلمهم ومسيحيهم ووثنيهم) ضد الهيمنة الأجنبية . ولاشك في أن الرئيس جمال عبد الناصر كان أعمق حسا ، وأكثر وعيا بطبيعة العلاقة بين أهل شمال القارة وجنوبها عندما قرر أن يرمي بكل ثقل مصر في قلب النضال الأفريقي من أجل التحرر الوطني ، والتنمية ، والقضاء على التمييز العنصري دون اعتبار للعرق أو الدين ، ولم يكن رسل عبد الناصر إلى افريقيا من القاهرة مدينة الألف مئذنة وموطن الأزهر الشريف هم المبشرون الوعاظ بل رجال السياسة والعلم ، مثل الدكتور محمد حسن الزيات ، والدكتور مراد غالب سفيره لدى لومومبا ، والأستاذ محمد عبد العزيز إسحق والاستاذ محمد فائق وبهذا أصبحت القاهرة عاصمة الاسلام الأفريقي هي أيضا موطن جوشوا نكومو من « روديسيا الجنوبية » ، وكينث كاوندا من « روديسيا الشمالية » ، والدكتور مومي من الكاميرون ، واودنق اودنقا من كينيا والذي كان يخاطب رجال الماو الماو باللغة السواحلية من إذاعات مصر وكان عبد الناصر يترجم بهذا ما أسماه في فلسفة الثورة بالحلقات المتداخلة الحلقة القومية (الوطن العربي) ، والحلقة القارية (أفريقيا) ، والحلقة الاسلامية (الأمة الاسلامية) . ولنفس السبب فإن الذي جعل دولة مثل الجزائر تحتل المكان المرموق الذي تحتله الآن في أفريقيا إنما هو إدراكها الواعي لطبيعة التحالف الاستراتيجي بين أبناء هذه القارة دون اعتبار للدين

إن الاسلام لن يحمله إلى افريقيا ، ولن يحميه فيها الوعظ المنبرى وحملات التبشير الدينى بالفهم التقليدى للتبشير وإنما يحمله إلى فيافى القارة ويحميه فى ادغالها المشاركة الفعالة فى القضايا التى تهجس بال الافارقة حكاما ومحكومين ، ويعنى بهذا قضايا التحرر ، والبناء الوطنى والتنمية الاقتصادية ، ومحاربة التميز العنصرى وللاسلام مايقدمه فى كل هذه الميادين إن فهمناه حق فهمه بيد أن الذين تقاصر فهمهم عن ترجمة مبادىء الاسلام الأصولية ترجمة توافق واقع العصر فى داخل أرض الاسلام لاشك أنهم أكثر عجزا عن الانتقال بهذه الرسالة إلى أرض المسيحيين والوثنيين وإن تناولنا تجربة واحدة من التجارب « الاسلامية » التى أراد « الاسلاميون » الانتقال بها إلى افريقيا إيلافا لقلوب أهلها لرأينا مثالا واضحا لخداع النفس ، ويشير إلى تجربة المصارف الإسلامية التى لم تحقق إلا خلق مزيد من جيوب الغنى فى قارة الفقراء فلو كانت هناك رغبة حقيقية فى خلق مدينة إسلامية فاضلة فى قلب افريقيا المسلمة لكانت غينيا هى النموذج لهذه المدينة فغينيا بلد يكاد يكون كل أهله مسلمين ، ورئيس غينيا الراحل هو أول رئيس افريقى أعلن للناس إنه يريد أن يؤصل الفكر الاشتراكى فى الاسلام ، وأراضى غينيا هى أكثر أراضى العرب الافريقى خصوبة ، وأغناها بالموارد المائية وأثراها بالمعادن ومع هذا فهى واحدة من أفقر بلاد القارة ، وفقرها هذا نتاج للمحاصرة التى تعرضت لها من فرنسا أولا ثم الغرب كله ثانيا لخيارها السياسى الذى لم يرق لتلك ولا لذاك وقد قاد هذا الحصار الرئيس سيكوتورى لأن يتصرف كالمسعور فأخذ يرى شبح التآمر فى كل رأى نقيض ، إلا أنه ظل على موقفه لايريم ظل على موقفه مع المسلمين .

وظل على موقفه مع العرب ، ولو كان « الاسلاميون » صادقين فى دعاواهم لأودعوا كل أموالهم التى تختزن فى مصارف أوروبا وأمريكا لبناء هذه الدولة النموذجية خاصة وهم لايترجون منها عائدا إلا ترجمة « نظريتنا » كما قال الدكتور بيد أن المصارف « الاسلامية » اقبلت على غينيا كما تقبل المصارف الربوية وهى تتحدث عن مخاطر الاستثمار فيها ، والذى يتحدث عن مخاطر الاستثمار يتحدث عن الربح كهدف لاعن تحقيق « النظريات » بل إنه من الجلى الواضح أن فهم هؤلاء « الاسلاميين » للاسلام الاقتصادى يختلف اختلافا كبيرا عن فهم سيكوتورى الذى خلق نظاما تطهريا حقيقيا بالرغم من كل غلوائه وهواجسه فقد فرض الرجل هذه التطهرية على نفسه قبل غيره ، ولو كان هناك بين من أعرف من الحكام من هو أكثر قربى بطهر المسلمين الأوائل ممن رأيت من الحكام المسلمين لكان هو أحمد سيكوتورى ، الرجل الذى كان يعيش فى دار تشققت جدرانها ، ويجلس فى أريكة تآكلت حواشيها ، ويتناول غذاءه ، فيما نسميه نصحون « الطلس » وكان هذا حاله بعد قرابة الثلاثين عاما من الحكم

وفى حقيقة الأمر فإن الدور الذى تلعبه مؤسسات التنمية الإسلامية الرسمية كالصندوق السعودى ، والصندوق الكويتى ، والمصرف العربى والبنك الإسلامى

وهي تشيد الجسور ، وتبني المدارس ، وتقيم المستشفيات لأكثر فعالية في ترجمة التكافل الذي يدعو إليه الإسلام من أولئك الذين لايقدمون إلا الشعارات ، والعوائق الدينية أو المصارف التي لا تهدف إلا للربح ولم تنجح هذه المؤسسات الرسمية في أداء دورها إلا لأنها أخذت تتعامل مع أفريقيا مع احترام كامل لخيارها السياسي ، وتركيبها الاجتماعي المعقد وعلاقاتها الدولية المتشابكة ، دون أن تدعي أن لها رسالة غير التعاون بين الأفريقيين

ويحاسب هذا القصور الأداتي نفسه أيضا عجزا فكريا في حق قنوات الاتصال الإسلامي الأفريقي وفق إدراك سليم لهذه المتغيرات فعلى سبيل المثال حاولت الكنيسة الكاثوليكية في المجتمعين السكوني الأول والثاني أن تحدد من أساسيات أحكامها ولم تهدف الكنيسة من هذا إلا إلى تركيز الأحداث فالكنيسة تسعى لأن تجد ترجمة دينية لمفاهيم الوحدة الأوروبية التي قامت بالرغم من حواجز الدين وهي تسعى لأن تجد ترجمة دينية للحركات المنتشرة في كل بلاد العالم من أجل العدالة الاجتماعية وضد القهر والظلم وتسعى لأن تجد ترجمة دينية لضرورات التسامح بين الأديان وهي تشهد حتى بناء أسقف يواجه بتصارعون مثل الصرويين والروم الأرثوذكس في لبنان ، ولأجل هذا جرى لقاء يخطب في الأمم المتحدة بنيويورك حول السلم ويقرأ للسلام ويتحدث مع البرازيل حول العدالة الاجتماعية ويخطب في أريطريا بشأن تنسيق الجسور حول التسامح الديني ، ويخطب في لوساكا مندد بالتمييز العنصري ويتحدث في منظمة العمل الدولي بجنيف حول تعاون الفقراء والأغنياء .

وما أجدر المسلمين ، المعنيين ، بمثل هذا التحدي ما أجدر رواد الصحوة ، في شمال القارة أن يفتحوا قنوات الاتصال مع أبناء الكنيسة في أفريقيا ليشاركوهم همومهم في محاربة التمييز العنصري وبناء الوطن ، وتنمية القارة نعم ما أجدر هؤلاء ، المحدثين ، الذين يحسنون أن يقدموا رسالة حضارية أن يفعلوا هذا حتى يقدموا للناس وجه الإسلام الحضاري بدلا من شعاب الوعاظ المتحجرين ، فلا يحال أن هناك رابطة تربط وعاظ المنبر والأب يوسو الذي يتحدث عن السياسة وهو بها عليم ويتحدث عن الاقتصادي وهو به خبير ، ولا يحال أن ثمة رابطة بين وعاظ المنابر والقس نيرجس كار الذي يجوب القارة ليتحدث عن أزمة الديون وأثرها على الاقتصاد ويتحدث عن صراع يتسع في أفريقيا وفي يده اليمنى كتاب يؤمن به وفي يده اليسرى بقلم وحسابات إن مثل هذا الحوار هو الذي كان يتردد الناس من دعاة ، البعث الإسلامي لأنه أمر لا يستطيعه الوعاظ والفقهاء الذين خلفهم التاريخ في عصر بني العباس بل في حروب عصر بني العباس ومازالوا فيه وقد أثبت دعاة البعث بفكرهم ومناهجهم ومؤسساتهم أنهم ليسوا أقل تخلفا من هؤلاء الوعاظ .

إن عزة الإسلام في دياره لن يردها ناس عزيزون عن ديارهم كما أن وعد الحق لن يحققه فجر صحوة كاذب فالصحوة مع كل صدقها كرد فعل صنعي

لمشاعر الاحباط قد وقعت في يد نوعين من البشر ، اما رجال صادقون إلا انهم يعيشون خارج إطار التاريخ و بجاهلة وبحار دين . وحول هاتين المجموعتين تحلق الادعياء والمنافقون من الفسقة الذين يستترون برداء الدين ، واصحاب المصالح الدنيوية الذين يخدعون الله بان في اسبحت حلالا . وبهاري الفرص من أهل السياسة في زمن سياسته حساسة ولم يستنكف عن الانضمام إلى هذا الرهط الموبوء كوكبة من الفقهاء شهدناهم في عهد الصحوة وكان حقا علينا ان نتهمهم في دينهم امثالا للحديث الشريف الفقهاء امناء الرسل فان رأيتم الفقهاء قد ركنوا الى السلطان فاتهموهم . يصدق هذا على الفقهاء من اهل بلادنا واوشك الدين جيء بهم من اقصى الشمال ليجذوا المخارج لمنقورص واحكام الاسلام ليست محل مناقصة و مزايدة شأنها شأن شعارات السياسة التي يتهو بها عبيد الشعارات إن المرء ليأسى أشد الأسى عندما يشهد الشيوخ من اهل بلاده يسعى هرب من مجابهة الواقع الماثل الى دعم اباطل باحاديث لفقهاء الوافدين وإن المرء ليحزن اعمق الحزن عندما يستمع لرجل يحسب أنه أمين الرسالة مثل الشيخ صلاح بو سمعيل يكذب على احكام الشرع إرضاء لاحد من أجل مصلحة لقد جاء بهذا الشيخ الجليل صاحب شرفيات الصحافة لتأييد النميري السيد الذي انعم لاستقالي لكيما يفتيه في امر قوانين سبتمبر والتي أدنها من أدانها من اهل السودان لا لمخالفاتها روح الاسلام فحسب بل وتعارضها مع الواقع الاجتماعي والثقافي في السودان فما الذي يعرفه هذا الشيخ عن واقع السودان الثقافي ، وما الذي يعرفه عن تاريخ الاسلام في السودان ، وما هو مدى علمه بالقوانين الوضعية والاعراف التي كان يحكم بها السودان بل ومدى علمه بأصولها وجذورها ، ومن المسيء حقا أن يذهب الذين انعام هذا المذهب وهو سيد العارفين بأن بين قانوني السودان فجوة يلمون بأحكام الشرع كما يلمون بحقائق بلادهم الاجتماعية والثقافية والعرفية بيد أن الباعث العام لم يكن يتحدث بلسان الذين جذبوا به إلى موقعه الحزين وانما بلسان آخرين دسوه بين الناس

وعلى اي نحو الذي قال به الشيخ الجليل ، ورد وكالة الانباء السودانية (سونا) تصريحا له قال فيه إنه وجد هذه القوانين غير صالحة ، وإنها وضعت على عجل حيث خلت من الحيل المحكم والمعبر عن شرع الله وإنها لم تكن جامعة مانعة وسار الى ان هذه القوانين استندت إلى اجتهادات القضاة والذين لم يدرسوا في القوانين الشرعية سوى الاحوال الشخصية ثم قال ، ان ما ارتكب في تطبيق تلك القوانين فان الاسلام بريء منه وانه قبل اطلاعه على هذه القوانين كان يجهل حقيقتها وذلك شأن كل من التقى بهم من العلماء السودانيين والعلماء في مختلف انحاء العالم اكدوا له ان الشريعة الاسلامية قد طبقت في السودان بطريقة صحيحة (صوت الأمة ١٦ فبراير ١٩٨٦) وقائل هذا الحديث لا يدين قوانين سبتمبر و انما يدين كل فقهاء السودان الذين اقروا للدفاع عن هذه القوانين ويدين تجار الدين الذين باركوها وارهقوا الارواح

باسمها ، ويدين من أسماهم « بعلماء السودان والعلماء فى مختلف أرجاء العالم » الذين أكدوا له صحة تطبيق الشريعة ، ويدين قبل كل هذا نفسه . فالشيخ الجليل هو صاحب البرقية المشهورة بتأييد تلك القوانين ، وصاحب الدعوة لتطبيقها فى مصر حتى يمنح التكامل بعده الدينى ، بل صاحب المقولة العجيبة بأن واحدة من فضائل الله على السودان « الصحوى » هى انتخاب رئيس برلمانه رئيسا لمجلس البرلمانات الدولى ، وكأن مجلس البرلمانات هذا ـ الذى يجمع بين المسلم والمسيحى والهندوكى والبوذى والماركسى ـ هو مجمع الواقفين فى عرفه . ومع هذا فلم يستح الشيخ الجليل ، وهو العالم الذى يعرف بأن الولاية فى الاسلام لا تجوز لغير المسلم ، من أن يقول بجوازها لغير المسلمين لينقذ « إخوانه » من ورطتهم الفكرية . وقد أوردنا فى الباب حول السياسة الشرعية احكام هذه الولاية فى ظل النظام الاسلامى إن كنا نريد أن نقيم دستورا إسلاميا . ولا شك فى أن الأمانة تقضى بأن يذهب دعاة هذا الدستور بمقولاتهم إلى نهاياتها المنطقية بدلا من المراوغة . ثم عليهم بعد ذلك أن يجابهوا النتائج السياسية المترتبة على هذه الأحكام . ومن تلك الأحكام ان لا ولاية لكافر أو امرأة على المسلمين .

وفى الختام نقول بأن الدين ليس هو محل امتحان وإنما الذى يمتحن هو التجربة التى عاشها السودان فى عهد الصحوة المدعاة ، وهى تجربة لاتشرف أهلها . بل هى تجربة أهين فيها الدين ، واسترخصت فيها المبادىء ، وأذل فيها الرجال ، وقذفت فيها المحصنات ، وتمزق فيها الوطن ، وكادت تنمحى فيها من قلوب أكثر الرجال كل معانى الخير . وما أنزل السودان وأهله هذا المنزل الوعر إلا الاتجار بالدين الذى ينبغى له أن يعلو على كل غرض دنيوى . واستوى فى ذلك الاتجار بالدين نهازو الفرص من السياسيين ـ كان ذلك بالأمس أو اليوم ـ والأحبار الذين لم ينهوهم عن قول الاثم وأكل السحت ـ جاءوا من الداخل أو الخارج ـ وبئس ماكانوا يفعلون . ولم يستح هؤلاء وأولئك من نسبة كل هذه المخازى إلى كتاب الله : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا . فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون » .

صدق الله العظيم

فهرس

صفحة

الصحوة الإسلامية صُبح لما بعد يسفر ٥

الفصل الأول :

القانون السوداني بين دعاوى التأصيل الحضاري .....
وتهمة تعطيل الشرع ١٩

الفصل الثاني :

إسلام العدل .. وإسلام النطع والسيف ٤٥

الفصل الثالث :

أمن الأمة ـ وبغي الظلمة ٧٧

الفصل الرابع :

الصحوة الإسلامية بين التدليس والتلبيس ١٠٣

الفصل الخامس :

الإسلام .. والحضارة .. والصحوة «اللاحضارية» ١٢٣

الفصل السادس :

الأخلاق الإسلامية بين السقوط والوهن ١٧١

الفصل السابع :

الإسلام والسياسة الشرعية ١٩٥

الفصل الثامن :

القضاء .. والحسبة .. والمظالم ٢٧٣

الفصل التاسع :

الإسلام السوداني جذوره وحماته ٣٠٣

الفصل العاشر :

الإسلام والاقتصاد ٣٥١
خاتمة ٤١١

رقم الايداع : ٧٠٨٢ ـ ١٩٨٦
الترقيم الدولى : ٨ ـ ٢٦٦ ـ ٦١٨ ـ ٩٧٧ ISBN

الدكتور منصور خالد

- ولد بمدينة أم درمان واكمل تعليمه حتى المستوى الجامعى فى مدارس السودان .
- نال إجازة الماجستير فى القانون من جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة وإجازة الدكتوراه من جامعة باريس فى القانون الدولى .
- عمل محاميا فى بداية تخرجه ثم انتقل للعمل بالإدارة القانونية بالأمم المتحدة فى نيويورك .
- انتقل من بعد للعمل فى منظمة اليونسكو بباريس .
- عمل كاستاذ للقانون الدولى فى جامعة كلورادو [illegible] المتحدة
- عمل منذ مطلع نظام مايو ١٩٦٩ كوزير للشباب ثم سفير لسودان فى الأمم المتحدة .
- تقلب فى عدة مناصب فى السودان فى الفترة مابين ١٩٧٢ - ١٩٧٨ مثل وزارة الخارجية ووزارة التربية وكمساعد لرئيس الجمهورية .
- عمل كزميل فى معهد ودرو ويلسون بمؤسسة اسمثونيان بواشنطن عقب تركه السودان فى عام ١٩٧٨ .
- يشغل الآن موقع نائب الرئيس للجنة الدولية للبيئة والتنمية التى انشاتها الجمعية العامة للأمم المتحدة فى عام ١٩٨٢ ومقرها جنيف .
- الف عدداً من الكتب حول السياسة السودانية باللغتين العربية والإنجليزية كما نشر العديد من المقالات فى الحوليات الدولية عن قضايا التنمية والسياسة فى العالم الثالث .